

نموذج ترخيص

أنا الطالب : حسن يوسف حسن داري — أمنح الجامعة الأردنية و /
أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و /
أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية
أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

دواء اذكافة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم
دراسة فقهية مقارنة

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي
غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو
بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: حسن يوسف حسن داري
التوقيع: [موقع]
التاريخ: ١٤/١٠/٢٠١٤م

حق الكافّة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم

دراسة فقهية مقارنة

إعداد

حسن يوسف داري

المشرف

الأستاذ الدكتور محمود علي السرطاوي

قُدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ ٢٠١٤/٥/٢٠

مايو، ٢٠١٤

حسن يوسف داري

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة " حق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم " (دراسة فقهية مقارنة) وأجيزت بتاريخ ٦/٧/٢٠١٤م.

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ الدكتور محمود السرطاوي / مشرفاً

أستاذ - الفقه وأصوله

الأستاذ الدكتور عبد الله الكيلاني / عضواً

أستاذ - الفقه وأصوله

الأستاذ الدكتور عبد المجيد الصلاحيين / عضواً

أستاذ- الفقه وأصوله

الأستاذ الدكتور كايد قرعوش / عضواً خارجياً

أستاذ - الفقه وأصوله (جامعة العلوم التطبيقية)

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ: ٦/٧/٢٠١٤

الإهداء

إلى أبي وأمي الغاليين، اللذين علماني أول حرف، وربباني دون خوف، لم يألوا جهداً من عطف وحنان وتربية وتوجيه، أسأل الله أن يجزيهما خير الجزاء، وأن يكتب أجرهما في عليين، وأن أكون عند حسن ظنهما، باراً بهما داعياً لهما.

إلى زوجتي العزيزة التي تحملت وعانت معي الكثير، فما وجدتُ منها إلا الصبر والعون، وإلى ابنتي حنين ذات الروح الطيبة، وإلى ابني حمزة جميل الخلق، داعياً لكم.

إلى أساتذتي وشيوخي الأفاضل الذين كانوا نبراساً يضيئون لي ظلمات الطريق، إلى من صبروا على تعليمي وتأديبي وما وجدت منهم إلا الابتسامة وطلاقة الوجه، إلى من بذلوا أوقاتهم في نصحي وتوجيهي وإرشادي ولم ينتظروا شيئاً بالمقابل، إلى الدكتور خليل حمادة الذي غرس فيَّ حبَّ الشريعة وحبَّ أصحابها داعياً له بالشفاء ووافر الصحة.

إلى زملائي في العمل الذين تحملوا انشغالي وسفري المتكرر، فكانوا خير صاحب وخير صديق، كتب الله أجركم وجزاكم خير الجزاء.

إلى الأبطال المرابطين في ساحات الجهاد، إلى الصامدين في ساحات الحرية بكل عناد، يا من تقدمون أرواحكم لتطهير البلاد وتحرير العباد من قبضة الاستبداد...

إليكم جميعاً أهدي جهد المقلّ

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد كله، ولك الشكر كله، ولك الأمر كله، علانيته وسره، عاجله وأجله، لك الحمد كما تحب وترضى، لك الحمد بعد الرضا، ولا حول لنا ولا قوة إلا بك، اللهم يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والاکرام، أمّا بعد:

أتوجه بجزيل الشكر والتقدير لأستاذي فضيلة الأستاذ الدكتور محمود علي السرطاوي -حفظه الله-، أشكره على تفضله بقبول الإشراف على هذه الأطروحة، فكان خير ناصح وموجه ومرشد، إذ كانت ملاحظاته نوراً أسير بها في طريق وعرة وصعبة، وأشكر فضيلته على خلقه الراقى وأدبه الفذ، فما وجهني بكلمة إلا وترك الباب مفتوحاً على مصراعيه للنقاش وتبادل الآراء، كتب الله أجرك أستاذي، ورفع قدرك، ونفع بك الإسلام والمسلمين.

كما أتوجه بجزيل الشكر والتقدير للعلماء الأفاضل الذين بذلوا من أوقاتهم الثمينة لقراءة هذه الأطروحة، وقبلوا مناقشتها تصويماً وتوجيهاً وإرشاداً، شكّر الله لكم جهدكم، وبارك في عطائكم وعلمكم.

والشكر موصول إلى أساتذتي الأفاضل الذي نهلت من علمهم، والشكر كذلك لكل العاملين في هذه الجامعة المباركة، الجامعة الأردنية، والتي عشت معها سنوات وسنوات، فأسأل الله عز وجل أن يبارك في هذا الصرح العلمي وأن يبارك في كل من يقوم بهذه المهمة العظيمة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المحتويات

ب	قرار لجنة المناقشة.....
ج	الإهداء.....
د	شكر وتقدير.....
هـ	المحتويات.....
ع	الملخص.....
١	المقدمة.....
١١	الفصل التمهيدي: مصطلحات الدراسة
١٢	المبحث الأول: حق الكافة
١٢	المطلب الأول: تعريف الحق وبيان أركانه.....
١٢	الفرع الأول: الحق في اللغة والاصطلاح.....
١٥	الفرع الثاني: الحق عند أهل القانون.....
١٦	الفرع الثالث: أركان الحق.....
٢٠	المطلب الثاني: تعريف الكافة.....
٢٠	الفرع الأول: استعمال لفظ الكافة في القرآن الكريم.....
٢٢	الفرع الثاني: مفهوم الكافة.....
٢٤	الفرع الثالث: مفهوم الأمة.....
٢٧	المبحث الثاني: الدفاع الشرعي العام
٢٧	المطلب الأول: فكرة الدفاع الشرعي وتكييفه.....
٢٧	الفرع الأول: فكرة الدفاع الشرعي في الشريعة والقانون.....
٣٠	الفرع الثاني: تكييف الدفاع الشرعي العام.....
٣٠	أولاً: تكييف الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية.....
٣٢	ثانياً: تكييف الدفاع الشرعي العام في المواثيق الدولية.....
٣٤	المطلب الثاني: أقسام الدفاع الشرعي.....
٣٤	الفرع الأول: الدفاع الشرعي الخاص وشروطه.....
٣٥	الفرع الثاني: الدفاع الشرعي العام.....
٣٥	الفرع الثالث: آثار الدفاع الشرعي العام.....
٣٦	الفرع الرابع: الفرق بين الدفاع الشرعي العام والخاص.....

٣٦	الفرع الخامس : مراتب تغيير المنكر – الوسائل –
٣٨	المبحث الثالث: المبادئ والقيم
٣٨	المطلب الأول : تعريف المبادئ والقيم
٤٢	المطلب الثاني : مبادئ نظام الحكم
٤٢	الفرع الأول: مكانة المبادئ والقيم في الشريعة الإسلامية
٤٧	الفرع الثاني: مبادئ نظام الحكم في الاسلام والمواثيق الدولية
٤٩	المطلب الثالث: المبادئ الدستورية
٤٩	الفرع الاول: مبدأ الشورى
٤٩	أولاً: مفهوم الشورى لغة واصطلاحاً
٥٠	ثانياً: مشروعية الشورى وحكمها
٥١	ثالثاً: حكم الشورى وهل هي ملزمة أم معلمة
٥٣	رابعاً: أهل الشورى وتمثيلهم للأمة
٥٤	خامساً: شروط أهل الشورى
٥٤	سادساً: طبقات أهل الشورى
٥٥	سابعاً: درجات الشورى
٥٦	الفرع الثاني: مبدأ العدل
٥٨	الفرع الثالث: مبدأ الحرية
٥٩	حفظ الإسلام وكفالاته لمبدأ الحرية
٦١	الفرع الرابع: مبدأ المساواة
٦٣	الفرع الخامس : مبدأ مسائلة الحكام وطاعتهم
٦٦	الفصل الأول: تأصيل الدراسة
٦٧	المبحث الأول: مفهوم نظام الحكم وفلسفته
٧٠	المطلب الأول: مفهوم نظام الحكم وأهميته
٧٠	الفرع الأول: مفهوم نظام الحكم في التاريخ البشري
٧١	الفرع الثاني: النظريات التاريخية لنظام الحكم
٧١	أولاً: نظرية الأصل الإلهي
٧١	ثانياً: نظرية القوة والغلبة
٧٢	ثالثاً: نظرية التطور

٧٢ رابعاً: نظرية التعاقد الإجتماعي.
٧٤ المطلوب الثاني : مفهوم نظام الحكم لدى العرب والمسلمين.
٧٤ الفرع الأول : مفهوم نظام الحكم لدى العرب قبل الإسلام
٧٤ الفرع الثاني: مفهوم نظام الحكم في الإسلام.
٧٤ أولاً: ضرورة الدولة في الإسلام.
٧٦ ثانياً: دور الأمة في الخطاب الشرعي
٧٧ ١- تكليف الأمة
٧٨ ٢- حمل الأمانة ونصرة الدين.
٧٩ ٣- إقامة الشورى.
٨١ ثالثاً: طبيعة نظام الحكم في الإسلام.
٨١ ١- طبيعة نظام الحكم في عهد رسول الله ﷺ.
٨٢ التأسيس لأصول نظام الحكم.
٨٤ ٢- طبيعة قيام نظام الحكم بعد وفاة النبي ﷺ.
٨٦ ٣- طبيعة قيام نظام الحكم بعد عهد الخلفاء الراشدين.
٨٨ أهم ملامح مرحلة التحول بعد عهد الخلفاء الراشدين.
٨٨ أ- تحول الخلافة من شورى إلى ادعاء الأحقية بالملك.
٨٩ ب- تحول الخلافة من شورى إلى توريث.
٩٠ ت- تحوّل الخلافة من الحكم بالشورى ورضا الناس إلى حكم الغصب والتغلب
٩٢ المبحث الثاني: السياسة الشرعية ومكانة نظام الحكم.
٩٢ المطلوب الأول: السياسة الشرعية.
٩٢ الفرع الأول: تعريف السياسة وأنواعها.
٩٥ الفرع الثاني: مشروعية السياسة الشرعية.
٩٥ الفرع الثالث: دعوى فصل الدين عن السياسة.
٩٧ الفرع الرابع: دعوى الإسلام السياسي.
٩٩ المطلوب الثاني: الثوابت والمتغيرات في السياسة الشرعية.
٩٩ الفرع الأول: الثوابت والمتغيرات في السياسة.
٩٩ أولاً: تعريف الثوابت والمتغيرات.
١٠٠ ثانياً: الثوابت والمتغيرات في السياسة الشرعية.

١٠٠ أمثلة على الثوابت في السياسة الشرعية
١٠١ أمثلة على المتغيرات في السياسة الشرعية
١٠٢ الفرع الثاني أفعال النبي ﷺ السياسية
١٠٦ المبحث الثالث: علاقة الحاكم بالمحكوم
١٠٦ المطلب الأول: تعريف الحاكم والمحكوم
١٠٦ الفرع الأولى: تعريف الحاكم
١٠٧ الفرع الثاني: مكانة ووظيفة الحاكم
١٠٩ الفرع الثالث: شروط الحاكم وصفاته
١٠٩ أولاً: الشروط العامة
١١١ ثانياً: صفات الحاكم
١١٥ الفرع الرابع: تعريف المحكوم
١١٦ المطلب الثاني: الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم
١١٦ الفرع الأول: واجبات الحاكم حقوق المحكوم
١١٧ ١- مهمة ثقافية
١١٨ ٢- مهمة أمنية
١١٨ ٣- مهمة دفاعية
١١٩ ٤- مهمة تنفيذ الاحكام الجنائية
١١٩ ٥- مهمة اقتصادية تنمية
١١٩ ٦- مهمة دستورية (سياسية)
١٢٠ ٧- مهمة قضائية
١٢٠ ٨- مهمة الإشراف على مؤسسات الحكم
١٢٠ ٩- مهمة مالية
١٢١ الفرع الثاني: حقوق الحاكم واجبات المحكوم
١٢١ أولاً: السمع والطاعة في المعروف
١٢٣ ثانياً: النصر
١٢٤ ثالثاً: الولاء
١٢٥ الفرع الثالث: حقوق الأمة السياسية والدستورية
١٢٥ أولاً: حق المحكوم في الشورى

- ١٢٦ ثانياً: حق المحكوم في الحرية السياسية.
- ١٢٦ ثالثاً: حق المحكوم في السيادة.
- ١٢٦ رابعاً: حق المحكوم في معارضة الحاكم.
- ١٢٧ خامساً: حق المحكوم في مراقبة ومحاسبة الحاكم.
- ١٢٧ سادساً: حق المحكوم في عزل الحاكم.
- ١٢٩ سابعاً: حق المحكوم في الخروج على الحاكم الظالم.
- ١٣١ الفرق بين محاسبة الحاكم وعزله وبين الخروج عليه.
- ١٣١ الفرع الرابع: حقوق المحكوم في المواثيق الدولية.
- ١٣٢ أولاً: الحقوق المدنية والسياسية.
- ١٣٣ ثانياً: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- ١٣٥ المطلب الثالث: العلاقة بين الحاكم والمحكوم.
- ١٣٥ الفرع الأول : علاقة التعاقد بين الحاكم والمحكوم.
- ١٣٦ أولاً: مفهوم عقد البيعة.
- ١٣٦ ثانياً: التكليف الفقهي لعقد الإمامة (البيعة).
- ١٣٧ ثالثاً: نموذج لعقد الإمامة الصحيحة.
- ١٣٧ المرحلة الأولى : الترشح والترشيح.
- ١٣٩ المرحلة الثانية: مرحلة التداول والتشاور.
- ١٤٠ المرحلة الثالثة: مرحلة الانتخاب.
- ١٤٢ الفرع الثاني: علاقة التبادل بين الحاكم والمحكوم.
- ١٤٣ الفرع الثالث: بين عقد الإمامة ونظرية التعاقد.
- ١٤٤ الفرع الرابع: بين الشورى والديمقراطية.
- ١٤٦ حكم الله أم حكم الشعب؟
- ١٤٨ المطلب الرابع: ألفاظ ذات صلة.
- ١٤٨ الفرع الأول: مبدأ السمع والطاعة للحاكم.
- ١٥٧ مبادئ أساسية في حق الطاعة للحاكم.
- ١٥٨ الفرع الثاني: التغلب والاستبداد بين الأصل والاستثناء.
- ١٥٩ أولاً: أصول الخطاب السياسي الإسلامي.
- ١٥٩ ١- الشورى وإرادة الأمة أساس نظام الحكم في الإسلام.

١٥٩	٢- حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وعزله.....
١٦٠	٣-خطورة الظلم ودور الأمة في رفعه.....
١٦٢	ثانياً: الاستبداد وفقه التغلب.....
١٦٣	١-تعريف الاستبداد والتغلب.....
١٦٣	٢-فقه التغلب.....
١٦٤	٣-نشأة فكرة التَّغَلُّب.....
١٦٥	النشأة التاريخية لفكرة التغلب والقهر.....
١٦٥	النشأة العقدية للاستبداد والتغلب.....
١٦٦	الاستبداد وقاعدة أخفّ الضررين.....
١٦٨	الفصل الثاني: وسائل الكافة في الدفاع عن مبادئ الحكم.....
١٦٩	المبحث الأول: منشأ الدفاع العام ومشروعيته وأسبابه.....
١٦٩	تمهيد.....
١٧٠	المطلب الأول: مفهوم الدفاع في الشريعة والقانون.....
١٧٠	الفرع الأول: تعريف الدفاع الشرعي العام.....
١٧٢	الفرع الثاني: فكرة الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية.....
١٧٧	الفرع الثالث: فكرة الدفاع الشرعي في القوانين والمواثيق الدولية.....
١٧٩	الفرع الرابع: علاقة حق الكافة بالدفاع الشرعي العام.....
١٨٠	الفرع الخامس: الدفاع الشرعي بين الشريعة والقانون.....
١٨٢	المطلب الثاني: منشأ حق الكافة في الدفاع الشرعي العام.....
١٨٢	السبب الأول: الاعتداء.....
١٨٦	السبب الثاني: نقص أهلية الحاكم.....
١٨٦	السبب الثالث: اختلال صفات الحاكم.....
١٨٨	المطلب الثالث: مشروعية الدفاع الشرعي العام، وأثرها.....
١٨٨	الفرع الأول: مشروعية الدفاع الشرعي العام.....
١٨٨	١- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.....
١٨٩	٢- مبدأ إحقاق الحق ومقاومة الظلم.....
١٩١	الفرع الثاني: أثر الدفاع الشرعي العام.....
١٩١	أولاً: أثر الالتزام بضوابط الدفاع الشرعي العام.....

- ١٩١ ١- إباحة فعل الدفاع.
- ١٩١ ٢- رفع المسؤولية.
- ١٩٤ ثانياً: أثر تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام.
- ١٩٥ **المبحث الثاني: وسائل الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم**
- ١٩٥ **المطلب الأول: مفهوم الوسائل ومدى مشروعيتها ومراتبها.**
- ١٩٥ **الفرع الأول: مفهوم الوسائل وعلاقتها بالمقاصد.**
- ١٩٦ **الفرع الثاني: مشروعية الوسائل.**
- ١٩٧ **الفرع الثالث: مراتب الدفاع الشرعي العام ومراحله.**
- ١٩٨ **المراتب العامة لتغيير المنكر.**
- ١٩٨ **المرتبة الأولى: التعرف على المنكر والتعريف به.**
- ١٩٩ **المرتبة الثانية: النهي بالموعظة والنصيحة.**
- ١٩٩ **المرتبة الثالثة: النهي بالتوبيخ والتعنيف بالقول.**
- ٢٠٠ **المرتبة الرابعة: التهديد بالضرب والتخويف بالقتل.**
- ٢٠٠ **المرتبة الخامسة: تغيير المنكر باليد.**
- ٢٠٠ **النوع الأول: تغيير ذات المنكر.**
- ٢٠١ **النوع الثاني: تغيير المنكر بالضرب والقتل.**
- ٢٠١ **تغيير المنكر بالضرب دون القتل.**
- ٢٠١ **تغيير المنكر بالضرب والقتل.**
- ٢٠٢ **المرتبة السادسة: الاستعانة بالغير.**
- ٢٠٢ **المطلب الثاني: مراحل تغيير المنكر.**
- ٢٠٣ **مراحل التغيير في الخطاب الإسلامي.**
- ٢٠٤ **الفرع الأول: مرحلة التغيير الآمن.**
- ٢٠٤ **أولاً: تعريف التغيير الآمن.**
- ٢٠٥ **ثانياً: مشروعية التغيير الآمن.**
- ٢٠٧ **ثالثاً: خصائص التغيير الآمن.**
- ٢٠٧ ١- علوية المرجع.
- ٢٠٧ ٢- حكم الأصل.
- ٢٠٨ ٣- الاجتماع.

٢٠٨	٤- الأمان.....
٢٠٨	رابعاً: نماذج عملية لمرحلة التغيير الآمن.....
٢٠٨	١- التغيير بالقلب.....
٢٠٩	٢- التغيير باللسان.....
٢١٠	٣- التغيير باليد.....
٢١١	ضابط استخدام المراتب الثلاث.....
٢١٢	خامساً: نماذج تاريخية لمرحلة التغيير الآمن.....
٢١٤	الفرع الثاني: مرحلة التغيير الثوري.....
٢١٤	أولاً: تعريف التغيير الثوري.....
٢١٦	ثانياً: مشروعية التغيير الثوري.....
٢١٧	آراء الفقهاء في استعمال السلاح لإسقاط الحاكم.....
٢١٧	١- الخروج على الحاكم الكافر كفراً بواحاً.....
٢١٨	٢- الخروج على الحاكم المنحرف.....
٢٢٠	ثالثاً: خصائص التغيير الثوري.....
٢٢٠	١- علوية المرجع.....
٢٢١	٢- حق الكافة في التغيير.....
٢٢١	٣- وجود الضرورة.....
٢٢١	٤- خاصية الاستثناء.....
٢٢٢	رابعاً: نماذج عملية لمرحلة التغيير الثوري.....
٢٢٢	١- مرحلة التغيير الثوري.....
٢٢٣	العصيان المدني.....
٢٢٣	الدفاع المباشر.....
٢٢٣	٢- مرحلة التغيير الثوري باستخدام القوة.....
٢٢٤	استخدام القوة غير التقليدية.....
٢٢٤	استخدام القوة التقليدية.....
٢٢٥	خامساً: نماذج تاريخية لمرحلة التغيير الثوري.....
٢٢٥	١- ثورة الخوارج.....
٢٢٥	٢- ثورة أهل المدينة.....

٢٢٧	الفرع الثالث: الفرق بين مرحلة التغيير الآمن ومرحلة التغيير الثوري.....
٢٢٧	أولاً: أوجه الاتفاق بين مرحلتي التغيير الآمن والثوري.....
٢٢٧	ثانياً: أوجه الاختلاف بين مرحلتي التغيير الآمن والثوري.....
٢٢٨	الفصل الثالث: ضوابط الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم.....
٢٢٩	تمهيد.....
٢٣١	المبحث الأول: ضوابط حق الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم.....
٢٣١	المطلب الأول: ضابط المقاصد الكلية.....
٢٣١	الفرع الأول: تعريف المقاصد وبيان أقسامها.....
٢٣١	أولاً: تعريف المقاصد.....
٢٣١	ثانياً: أقسام المقاصد.....
٢٣٤	الفرع الثاني: مدى اعتبار المقاصد الكلية وعلاقتها بحق الكافة.....
٢٣٤	أولاً: المقاصد الكلية في الشريعة والقانون.....
٢٣٥	١- المقاصد الكلية في القرآن الكريم.....
٢٣٦	٢- المقاصد الكلية في السنة النبوية.....
٢٣٧	٣- المقاصد في الدول المعاصرة.....
٢٣٨	ثانياً: علاقة ضابط المقاصد الكلية بحق الكافة.....
٢٣٨	الفرع الثالث: نماذج للمقاصد الكلية.....
٢٣٩	أولاً: الأمور بمقاصدها.....
٢٤٠	١- طبيعة قيام نظام الحكم في الإسلام.....
٢٤٠	٢- وسائل الدفاع وارتباطها بالمقاصد.....
٢٤١	ثانياً: النظر في الأدلة الجزئية من خلال المقاصد الكلية.....
٢٤٢	١- عقد الإمامة.....
٢٤٢	٢- السمع والطاعة للحاكم.....
٢٤٣	ثالثاً: اعتبار المآلات.....
٢٤٤	الخروج على الحاكم الظالم.....
٢٤٦	المطلب الثاني: ضابط الموازنات.....
٢٤٦	أولاً: تعريف الموازنة.....
٢٤٦	ثانياً: مشروعية ضابط الموازنات.....

٢٤٦	١- مشروعية الموازنات في القرآن الكريم.....
٢٤٧	٢- مشروعية الموازنات في السنة النبوية.....
٢٤٧	ثالثاً: أنواع الموازنات.....
٢٤٧	١- الموازنة بين المصالح بعضها وبعض.....
٢٤٨	٢- الموازنة بين المفاصد بعضها مع بعض.....
٢٤٩	٣- الموازنة بين المصالح والمفاصد.....
٢٥٠	المطلب الثالث: ضابط تغير الواقع.....
٢٥٠	الفرع الأول: تعريف مفهوم الواقع.....
٢٥٠	الفرع الثاني: مشروعية ضابط تغير الواقع.....
٢٥٢	الفرع الثالث: نماذج لضابط تغير الواقع.....
٢٥٢	أولاً: سد الذرائع.....
٢٥٢	ثانياً: تغير الزمان والمكان.....
٢٥٣	ثالثاً: الاستحسان.....
٢٥٥	المبحث الثاني: ضوابط أركان الدفاع الشرعي العام ومراحله.....
٢٥٥	المطلب الأول: ضوابط خاصة بأركان الدفاع.....
٢٥٥	الفرع الأول: الشروط الواجب توافرها في المدافع.....
٢٥٦	أولاً: الشروط المتفق عليها.....
٢٥٦	الشرط الأول : التكليف.....
٢٥٦	الشرط الثاني: الإيمان.....
٢٥٧	الشرط الثالث : القدرة.....
٢٥٨	ثانياً: الشروط المختلف فيها.....
٢٥٨	الشرط الأول: العدالة.....
٢٥٩	الشرط الثاني : إذن الحاكم.....
٢٦٠	الفرع الثاني: الشروط الواجب توافرها في المدافع عليه.....
٢٦٠	الفرع الثالث: الشروط الواجب توافرها في الفعل المدافع فيه.....
٢٦٠	الشرط الأول: أن يكون الفعل المدافع فيه منكراً ومجمعاً على إنكاره.....

٢٦٠ الشرط الثاني: أن يكون المنكر حالاً
٢٦٣ المطلوب الثاني: ضوابط خاصة بمراحل الدفاع الشرعي العام
٢٦٣ الفرع الأول: ضوابط خاصة بمرحلة التغيير الآمن
٢٦٣ الضابط الأول: وجود اعتداء
٢٦٤ الضابط الثاني: استخدام الوسائل الآمنة
٢٦٤ الضابط الثالث: الالتزام بالمسار الآمن
٢٦٤ الضابط الرابع: التدرج في استخدام الوسائل الآمنة
٢٦٥ الضابط الخامس: القدرة على إدارة مرحلة التغيير الآمن
٢٦٦ الفرع الثاني: ضوابط خاصة بمرحلة التغيير الثوري
٢٦٧ الضابط الأول: وجود الضرورة
٢٦٨ الضابط الثاني: وجود قيادة
٢٦٩ الضابط الثالث: استنفاد كافة الوسائل الآمنة
٢٦٩ الضابط الرابع: وجود القدرة على التغيير بالوسائل الثورية
٢٧٢ الضابط الخامس: استقلالية القرار والدعم
٢٧٢ الخاتمة
٢٧٣ أولاً: نتائج الدراسة ومستخلصاتها
٢٧٨ ثانياً: أهم التوصيات
٢٨٠ المصادر المراجع
٣٠٠ الملاحق
٣٠١ فهرس آيات القرآن الكريم
٣٠٦ فهرس الأحاديث النبوية
٣٠٩ ملخص باللغة الإنجليزية

حق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم

دراسة فقهية مقارنة

إعداد

حسن يوسف داري

المشرف

الأستاذ الدكتور محمود علي السرطاوي

المُلخَص

تتناول الدراسة بيان حقيقة وطبيعة نظام الحكم في الإسلام، وبيان المبادئ الدستورية والقيم الأساسية التي تصاغ بها منظومة الحكم، وتستهدف الدراسة بيان دور الأمة في ذلك، من خلال بيان الأصول الشرعية التي تجعل من الأمة أصلاً في أي معادلة تتعلق بالصالح العام، حيث جعل التكليف وحمل الأمانة والدفاع عنها من مهمات وواجبات الأمة، وبالتالي أحقية الكافة في حماية الحقوق وصون الحريات من خلال مبدأ الدفاع الشرعي العام، الذي هو حق للأمة بل واجب عليها، مع توضيح العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال الحقوق والواجبات المتبادلة.

وتستهدف الدراسة بيان مشروعية الدفاع عن المبادئ والقيم وحدوده، ومنشأه، وشروطه، مع بيان مراحل تغيير المنكر، وخصائصها، وربط النظرية بنماذج عملية وتاريخية، مع بيان الضوابط العامة المتعلقة بحق الكافة في الدفاع، والضوابط الخاصة المتعلقة بأركان الدفاع ومراحله، مع المقارنة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج والتوصيات تمثلت في: أن الإسلام لم يحدد صورة أو نموذجاً لإقامة نظام الحكم، وإنما اعتمد على مبادئ وأصول ثابتة، إذا ما تحققت فإنه من غير المهم كيف يكون شكل الحكم أو صورته، مثل: الشورى، وإرادة الأمة في اختيار حكامها، وإقامة العدل، وتكريم الإنسان، والمساواة، وضمان حفظ الحقوق وصون الحريات، وإن من حق الكافة مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه إما بالتصحيح أو بالعزل أو الخلع.

كما أوصت الدراسة بمزيد من البحث حول دور المبادئ الدستورية في مجال السياسة والحكم، وبمزيد من الكتابة في حقوق الإنسان من خلال استقراء المسائل والقواعد الفقهية.

المقدّمة

أولاً: توطئة.

ثانياً: نطاق الدراسة

ثالثاً: مشكلة الدراسة.

رابعاً: أهمية الدراسة.

خامساً: أهداف الدراسة.

سادساً: الدراسات السابقة.

سابعاً: المنهجية المتبعة.

سابعاً: الخطة المنهجية.

ثامناً: الخطة الدراسية الإجمالية.

أولاً: توطئة.

الحمد لله معز من أطاعه واتقاه، الطاعة عز، ومذل من خالف أمره وعصاه، المعصية ذلٌ وهوان، من أقبل إليه صادقاً تلقاه، ومن لاذ بحماه حماه ووقاه، وأصلي وأسلم على النبي المبعوث رحمةً للعالمين، هادياً للبشرية، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

يقول الإمام الغزالي: (حاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة)^(١)، فالباحث في شؤون الأمة ورعاية مصالحها وحماية حقوقها، هو في الحقيقة يبحث في جزء أصيل وباب كبير من أبواب الفقه الإسلامي، إذ العلاقة بين الفقه والسياسة علاقة وثيقة تشبه السبب والنتيجة، وأشبه ما يكون الفقه بالجانب النظري، والسياسة هي الجانب العملي، يقول حسان بن ثابت:

وما الدين إلا أن تُقام شرائعُ وتؤمن سُبُل بيننا وهضابُ

بناءً على ذلك ومن خلال النظر في واقع الساحة العربية والإسلامية في الوقت المعاصر، يدرك الإنسان أن ثمة حركةً سياسيةً واجتماعيةً واقتصادية قوية، تسود المنطقة بل ربما تجوب العالم أجمع، خاصةً في ظل تغير الظروف والأحوال، وتبدل كثير من الوقائع السياسية والتاريخية، مما استوجب من الباحثين والمهتمين إعادة النظر وقراءة الواقع قراءةً مختلفةً ومتأنيةً، فنتج عن ذلك كله تعدد الآراء واختلاف الأقوال في توصيف وتكييف الواقع؛ ويرجع سبب ذلك إلى اختلاف النظر بناءً على المناهج والمدارس الفقهية المختلفة، سواء أكان بالنظر إلى الواقع من خلال المقاصد والموازنات والمآلات، أو الاكتفاء بظاهر الأمر والواقع والنص أحياناً أخرى، وهو ما أوجد لدينا وجهات نظر متباينة، وآراءً مختلفة، ومفاهيم مختلطة، وأحياناً فتاوى مشوّهة، ويرجع كل ذلك إلى تشخيص الواقع ومعرفة حقيقة المشكلة، فالبعض يصف حق الناس في الدفاع عن مبادئ وقيم الحكم بأنه خروجٌ على الحاكم، وعصيان الله ورسوله ولولاة الأمر، وبعضهم كان توصيفه للأمر بأنه فتنة تؤدي إلى هدر الدماء وانتهاك الحقوق، لكن الرأي الغالب كان وصفه لما يحدث بأنه دفاع مشروع لا لبس فيه على مبدأ أن التغيير سنة من سنن الله في هذا الكون، وبأنه لمعرفة وتكييف هذا الحق لا بد من العودة للقواعد الكلية والأطر العامة في الشريعة الإسلامية، وبناء كل ذلك على فقه المقاصد والنظر في المآل واعتبار الموازنات.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٨.

ثانياً: نطاق الدراسة

يتمحور نطاق البحث في هذه الدراسة حول حق كافة الناس شعوباً وأممناً في المبادئ والقيم الدستورية والسياسية، والتي تُعتبر حجر الأساس في صياغة نظام الحكم في الإسلام والنظم العالمية كذلك، ويتحدد نطاق الدراسة أيضاً ببيان دور الكافة في حماية هذه المبادئ الدستورية والقيم الإنسانية من خلال مبدأ الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية وفي القوانين والمواثيق الدولية، مع التعرّيج على مفهوم نظام الحكم في الإسلام، وتحديد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال مبدئي التعاقد والتبادل، مروراً ببيان مراحل التغيير وضوابطه المختلفة.

ثالثاً: مشكلة الدراسة

يمكن صياغة المشكلة التي بين أيدينا من خلال مجموعة من الأسئلة:

- ١- على ماذا يقوم نظام الحكم في الإسلام؟
- ٢- ما دور الكافة في حماية مبادئ نظام الحكم وقيمه؟
- ٣- ما التكليف الفقهي للدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم؟
- ٤- ما وسائل الدفاع الشرعي العام عن مبادئ وقيم الحكم؟
- ٥- ما ضوابط الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم؟ وما مراحلها؟
- ٦- ما المبادئ والقيم التي تستوجب مشروعية الدفاع عنها في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية؟
- ٧- ما الرابط والعلاقة بين المقاصد وحق الكافة في الدفاع عن مبادئ وقيم الحكم؟

رابعاً: أهمية الدراسة.

تكمن أهمية هذا الموضوع في:

١. حاجة المكتبة الإسلامية لمواضيع تنبع من فقه الواقع متصلةً بالموروث الفقهي في موازنات واضحة، وخاصةً أن مواضيع كحقوق الكافة، والدفاع الشرعي العام، والمبادئ الدستورية، لم تنل القدر الكبير من الدراسة والبحث.

٢. الربط بين التأسيس والتطبيق، من خلال عرض مفهوم نظام الحكم وربطه بوسائل تغيير المنكر ومراحل المختلفة، وذلك لحل كثير من الإشكالات التي تنتج بسبب عزل النظرية عن التطبيق.

٣. النظر في المسائل الجزئية ضمن الأطر الكلية ترسيخاً للمنهج الإسلامي المنطلق من فقه المقاصد، وبالتالي إصدار أحكام وفتاوى أكثر اقتراباً من الواقع.

٤. الحاجة إلى ضوابط شرعية، تضبط مبدأ الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم، من خلال أركان الدفاع ومراحلته المختلفة، وذلك للقدرة على التمييز بين ما هو دفاع شرعي وبين ما هو تجاوز للحق وتعسف في استعماله.

خامساً: أهداف الدراسة.

تهدف الدراسة إلى:

١. تأصيل حق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

٢. بيان ضوابط ووسائل وأركان وأسباب الدفاع الشرعي العام، خاصة فيما يتعلق بالدفاع عن المبادئ والقيم التي تُصاغ منها نظرية الحكم في الإسلام.

٣. بيان مراحل الدفاع الشرعي العام، والتي تشمل على مجموعة وسائل متنوعة بين التغيير باليد أو اللسان أو القلب، خلال فترة زمنية محددة.

٤. تحديد الخصائص والضوابط العامة والخاصة، لرسم الحدود بين ما يكون دفاعاً شرعياً وبين ما يكون دفاعاً غير مشروع، وقياس الأثر في الحالتين.

٥. بيان دور فقه المقاصد في صياغة نظام الحكم في الإسلام.

٦. تحديد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال الحقوق والواجبات.

٧. تحديد نظام الحكم المعتمد في الشريعة الإسلامية والنظم العالمية.

٨. بيان حقوق الإنسان الدستورية والاقتصادية في الشريعة والمواثيق الدولية.

سادساً: الدراسات السابقة.

الدراسات المتصلة بموضوع الأطروحة بشكل مباشر أو قريب منها:

١. متولي، عبد الحميد، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٨م.

وهذا الكتاب يلتقي مع أحد أهداف دراستي وأركانها الأساسية، إذ اختص ببيان مكانة الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية، وذكر مصادرها، وخصص الكاتب الحديث عن مبادئ نظام الحكم في الإسلام مقارنة بالفقه الوضعي، وقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب:

- الباب الأول: مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية.

- الباب الثاني: المبادئ الدستورية.

- الباب الثالث: المبادئ الدستورية الإسلامية.

وهذا الكتاب يطرح مسألة المبادئ الدستورية في شقها النظري، دون تطرق إلى جانب تنفيذ هذه المبادئ وكيفية حمايتها، إنما كان الحديث مرتبطاً بالشق النظري والتاريخي لمسألة مبادئ الحكم في الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري الوضعي.

٢. عبدالنواب، محمد سيد، **الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة -**، أطروحة جامعية، جامعة القاهرة (١٩٨٣ م).

تميزت الدراسة في عرض الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية بين المذاهب الإسلامية المختلفة دون التطرق إلى الدراسة المقارنة مع القانون أو المواثيق الدولية، وعنيت الدراسة بالفقه الخاص (دفع الصائل) دون تفصيل للفقه العام (السياسة الشرعية).

٣. الغليلات، محمد، **تجاوز حدود حق الدفاع الشرعي - دراسة مقارنة -**، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، عمان، ٢٠٠٨م.

اختصت الدراسة في بيان ماهية التجاوز في حق الدفاع الشرعي وحالاته بالإضافة إلى بيان الجانب الجنائي وحدود المسؤولية، لكن الرسالة لم تتطرق إلى مفهوم وفلسفة الدفاع الشرعي العام أو التمييز بين الدفاع العام والدفاع الخاص.

٤. الأنصاري، محمد، **أحكام ولاية العلم والعلماء، تجاه الدولة والمجتمع**، أطروحة جامعية، دار السلام، مصر، ٢٠١٢م.

قسم المؤلف الكتاب إلى قسمين:

- القسم الأول: أحكام ولاية العلم والتعليم والعلماء في الإسلام.

- القسم الثاني: العلماء وأحكام المؤسسات الولائية والنظم الإدارية والسياسة الإسلامية للدولة والمجتمع.

والكتاب يلتقي مع دراستي في بيان دور أهل الحل والعقد تجاه المجتمع، وعلاقته بالسلطة، ومما يتميز به الكتاب بيانه لخصائص النظام السياسي الإسلامي، ودور العلماء في إنشاء مؤسسة الحسبة وتفعيلها في المجتمع، ومن المسائل التي يلتقي الكتاب فيها مع دراستي علاقة الحاكم بالمحكوم من خلال الواجبات والحقوق المتبادلة، مع بيان مراتب تغيير المنكر دون التطرق لمراحل تغيير المنكر.

٥. الشرفي علاء الدين، الدفاع الشرعي العام في التشريع الجنائي الإسلامي – دراسة فقهية مقارنة –، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، فلسطين، ٢٠٠٨م.

اختصت الرسالة بمفهوم المسؤولية الجنائية وأساسها ومحلها، وحالات رفعها وعلاقة ذلك بالدفاع الشرعي العام، وكان الاهتمام الأكبر على إبراز خصائص نظام العقوبات في الإسلام، مع بيان المنهج الإسلامي في مكافحة الجريمة من خلال الدفاع الشرعي العام، لكن لم تتطرق الدراسة إلى بيان مسألة الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم العامة، وإنما خصصت الدراسة في جانب مكافحة الجريمة وحفظ المجتمع، وقد بنى الباحث فكرة الدفاع الشرعي العام على أساس أنه قائم على حفظ العقيدة والدفاع عن الدين، في حين أن الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم أعم وأوسع.

٦. الذنبيات، وليد، ضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (الحسبة نموذج في التطبيق)، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، ٢٠٠٥م.

عنيت الدراسة في استحضار نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين أدلة المشروعية، وتكييفها الفقهي وضوابطها، دون تمييز بين دفاع عام أو خاص، أو التطرق لمصطلح الدفاع الشرعي العام، وتركزت الدراسة على الجانب التطبيقي فكان للحسبة والاحتساب بين الموروث الفقهي وعصر الحداثة نصيب كبير، دون بيان لمصطلح الدفاع الشرعي العام ولا لفلسفته، وكان لافتاً للنظر خلو الدراسة من المقارنة بين المذاهب أو المقارنة بين الشريعة والقانون.

٧. الزهرة، دحمان، نظرية الدفاع الشرعي وتطبيقاته في القانون الجزائري، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ١٩٨٥م.

اختصت الدراسة في بيان نظرية الدفاع الشرعي في الشريعة والقانون الجزائري والدولي وفلسفة هذا المبدأ، مع إسهاب في استعراض نظرية الدفاع في القوانين الدولية، والمقارنة أحياناً مع مبدأ الدفاع الشرعي في الإسلام، لكنها لم تنطرق لذكر الضوابط والوسائل والأسباب بشكل مفصل.

٨. السرطاوي، محمود علي، **الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية**، دار الفكر، عمان، الأردن، ١٩٩٨م.

تميز الكتاب في بيان الشروط الواجب توافرها في المحتسب والمحتسب عليه وفي الفعل المحتسب فيه وفي وسائل تغيير المنكر بشكل موجز ومختصر، وقد ركز الباحث على بيان آثار الدفاع الشرعي العام بشكل مقتضب دون بيان وتفصيل، مع التعرّيج على الدفاع الشرعي العام في المواثيق والقوانين الدولية، غير أن هذه الأطروحة تفتقر عن هذا الكتاب في تحديد الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم العامة فيما يتعلق بصياغة نظام الحكم في الإسلام والنظم الدولية.

٩. درويش، غياث الدين، **مبدأ الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون**، أطروحة جامعية، جامعة دمشق، ٢٠٠٤م.

تميزت هذه الدراسة بالمنهج المقارن بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، حيث خصص الباحث الدراسة في القانون السوري، متناولاً فقط الأحكام العامة لمبدأ الدفاع الشرعي، كما وتعرض الباحث في هذه الدراسة للآراء الفقهية حول مبدأ حق الدفاع في الشريعة الإسلامية والقانون السوري، ومما يؤخذ على الدراسة أنها لم تميز بين الدفاع الشرعي العام والدفاع الشرعي الخاص، لكنها اختصت بتوضيح جانب من المسؤولية الجنائية للمدافع في حين لم تنطرق الرسالة لمبدأ الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم العامة وإنما تطرقت لمواضيع تفصيلية في الفقه الإسلامي والقانون السوري.

ما تساهم به هذه الأطروحة:

١. تأصيل حق الكافة في الدفاع الشرعي العام، وخاصةً عن مبادئ وقيم الحكم، أو ما تسمى بالمبادئ الدستورية، بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

٢. بيان الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، مع بيان دور الأمة في ذلك.

٣. تحديد العلاقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم.

٤. بيان جهة السيادة والمشروعية العليا في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية.

٥. بيان أسباب الدفاع الشرعي العام عن المبادئ الدستورية، ونشأته، ووسائله، وضوابطه، ومرتكزاته، بشكل مفصل بناءً على إيراد الآراء الفقهية والقانونية، واستعراض الأدلة الشرعية والعقلية المتعلقة بالدراسة.

٦. استحضار عدد من النماذج العملية التطبيقية، وبيان مشروعية وضوابط كل مرحلة.

٧. استقراء الوقائع التاريخية التي مرت بمراحل تغيير المنكر المختلفة.

سابعاً: منهج البحث.

قامت هذه الدراسة على مجموعة من الخطوات والأساليب العلمية المنهجية، والتي يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

١. اتبعت في المرحلة الأولى من هذا البحث **(المنهج الاستقرائي)** الوصفي القائم على استقراء المسألة في مصادرها الأصلية واستقراء المراحل السياسية التاريخية وما يتعلق بها، جمعاً للمادة العلمية التي تقوم عليها هذه الدراسة لذلك قمت بتتبع جزئيات المسائل وحججها وأدلتها واستخلاص نتائجها، والوسائل المتبعة في ذلك:

- استقراء أقوال الفقهاء في مختلف المذاهب الفقهية وخصوصاً المذاهب الأربعة وبيان أدلتها.

- استقراء المراحل التاريخية في الفكر الإسلامي، لتحديد المبادئ والقيم، ومدى تأثيرها على الخطاب السياسي.

- استقراء أقوال فقهاء القانون وخاصة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان السياسية والاجتماعية.

٢. اعتمدت هذه الدراسة على **(المنهج التحليلي)** في حل بعض الإشكالات العلمية من خلال

تفسيرها ونقد بعض تفاصيلها، والأساليب المستخدمة في هذا الباب:

- الاستنباط، وظهر ذلك في أكثر من موضع، مثل استنباط مراحل تغيير المنكر الآمنة والثورية من خلال حديث النبي ﷺ (من رأى منكم منكراً...)، ومن خلال قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ

طَافْنَاكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ الحجرات: ٩.

- النقد، كما في نقد بعض صفات الحاكم التي اشترطها الفقهاء، كاشتراط القرشية في الحاكم المسلم، حيث إن الشرط لم يُقصد الأخذ به على ظاهره، إنما المسألة أعمق من ذلك بكثير.
- التفسير، وذلك من خلال تفسير بعض مصطلحات الدراسة، كحق الكافة، ومفهوم عقد البيعة ونظام الحكم في الإسلام.

٣. اعتمدت هذه الدراسة أيضاً على (المنهج الحوارى)، وذلك من خلال المقارنة بين أقوال الفقهاء في المذاهب المشهورة من جهة والمقارنة بين الشريعة والمواثيق الدولية من جهة أخرى.

٤. اتبعت في هذه الدراسة (المنهج التوثيقى)، وذلك في إحالة المعلومات إلى مراجعها، وإرجاع الآيات والأحاديث إلى المصدر، وكان ذلك على النحو الآتى:
- نقلت الآيات القرآنية وفق الرسم العثماني، وعزوتها إلى سورها وأرقامها.

- أرجعت الأحاديث النبوية إلى كتب السنة المعروفة، والمنهج المتبع في تخريج الأحاديث والآثار: إن ورد الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بهما لذلك، وإن لم يرد وورد في مسند أحمد والسنن الأربعة أكتفي بذلك أيضاً، وإلا فأتبعه في مصادره مبيناً حكم العلماء على الحديث إن كان خارج الصحيحين.

- الالتزام بمنهج اللغويين في بيان معانى الكلمات الغامضة.
- الالتزام بالمواثيق الدولية الصادرة عن الهيئات الرسمية لبيان آراء القانونيين.
- الالتزام بالقواعد الأصولية للاستفادة منها في تأصيل الموضوعات والاستفادة منها في الترجيحات الفقهية إن لزم الأمر.

- وضعت في آخر الدراسة ثلاثة فهارس، وهي:
أولاً: فهرس آيات القرآن الكريم؛ مرتبةً حسب ترتيب المصحف الشريف.
ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية؛ مرتبةً ترتيباً هجائياً بحسب طرف الحديث.
ثالثاً: فهرس المصادر والمراجع؛ مرتبةً ترتيباً هجائياً بحسب اسم الشهرة لمؤلفيها.

ثامناً: الخطة الدراسية الإجمالية.

جاءت هذه الدراسة في فصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة، وتفصيل ذلك كما يلي:

الفصل التمهيدي: مصطلحات الدراسة، وينقسم إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حق الكافة

المبحث الثاني: الدفاع الشرعي العام

المبحث الثالث: المبادئ والقيم

الفصل الأول: تأصيل الدراسة، المفاهيم، والمكانة، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم،

ويقع في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم نظام الحكم وفلسفته

المبحث الثاني: السياسة الشرعية ومكانة نظام الحكم

المبحث الثالث: علاقة الحاكم بالمحكوم

الفصل الثاني: وسائل الكافة في الدفاع عن مبادئ الحكم، منشأ الدفاع، ومشروعيته،

وأسبابه، ومراحلها، ويقع في مبحثين:

المبحث الأول: منشأ الدفاع العام ومشروعيته وأسبابه

المبحث الثاني: وسائل الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم

الفصل الثالث: ضوابط الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم، الأركان، والمراحل، وفيه

مبحثين:

المبحث الأول: ضوابط حق الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم

المبحث الثاني: ضوابط أركان الدفاع الشرعي العام ومراحلها

الخاتمة، وقد ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات.

الفصل التمهيدي

مصطلحات الدراسة

• حق الكافة

المبحث الأول

• الدفاع الشرعي العام

المبحث الثاني

• المبادئ والقيم

المبحث الثالث

المبحث الأول

حق الكافة

المطلب الأول: تعريف الحق وبيان أركانه

الفرع الأول: الحق في اللغة والاصطلاح

الحق في اللغة: مصدر حقَّ الشيء يحق حقاً: أي وجب؛ وأحق الرجل: ادعى شيئاً فوجب له، واستحق الشيء: استوجبه، والاستحقاق والاستيجاب قريبان من السواء، واحتق القوم: قال كل واحد منهم: الحق في يدي^(١).

وبين الفيروز آبادي: أن الحق في اللغة يطلق على: المال والملك والموجود والثابت ومعنى حق الأمر: وجب ووقع بلا شك^(٢).

ويأتي الحق بمعنى الثابت المستقر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذِهِ حَقًّا

أَلْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الأنفال: ٣٢)، ومعناه: الثابت

حول كونه من عندك^(٣). وكذلك في قوله تعالى ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ

كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾ (القصص: ٦٣)، أي: وجب وثبت عليهم القول^(٤).

وللحق معان عديدة يطول المقام في ذكرها وشرح معانيها، غير أن أغلب هذه المعاني تنتظم

في أصل واحد يجمعها، وهو الثبوت والوجوب وهو المراد هنا.

(١) ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: ٤٥٨هـ-١٠٦٦م)، تحقيق عبد الحميد هنداري، المحكم والمحيط الأعظم، ط١، ١١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٧٢. ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، ط٣، ١٥م، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ، ج١٠، ص٤٩.

(٢) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (ت: ٨١٧هـ-١٤١٥م)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي القاموس المحيط، ط٨، ١م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص١١٢٩.

(٣) ابن عادل، عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي أبو حفص، (ت: ٨٨٠هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ط١، ٢٠م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ج٩، ص٥٠٣.

(٤) أبي حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (ت: ٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، تفسير البحر المحيط، ط١، ٨م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م، ج٨، ص٢٧٨.

أما الحق في الاصطلاح فقد استعمل فقهاء الشريعة كلمة الحق في تقرير الأحكام وعرض الفتاوى كثيراً، فلا تجد باباً من أبواب الفقه إلا وقد ورد لفظ الحق فيه، فتجده في الحقوق المجردة كحق التملك، وحق الخيار للبائع والمشتري، وحق الزواج والطلاق.

فابن نجيم مثلاً في معرض بيانه لقاعدة (التابع يسقط بسقوط المتبوع) يقول: من له حق في ديوان الخراج كالمقاتلة، والعلماء وطلبتهم، والمفتين، والفقهاء، يفرض لأولادهم تبعاً ولا يسقط بموت الأصل ترغيباً^(١).

وذكر الفقهاء حق الطريق وحق المسيل وحق الشرب، والأمثلة على ذلك لا حصر لها، غير أن هذه المعاني تلتقي في أصل واحد يجمعها وهو الأصل اللغوي الذي يفيد الوجوب والثبوت، فبنى أغلب الفقهاء على ذلك جل استعمالاتهم دون حاجة إلى بيان حدود هذا اللفظ وقيوده لبساطة استعماله، يقول الشيخ علي الخفيف: لم يُعن علماء الفقه ببيان حدود الحق في مواضع استعمالته، بل اكتفوا بوضوح معناه اللغوي ودلالته عليه ووفائه لجميع استعمالته في اللغة والعلوم ومخاطبات الناس^(٢).

غير أن أحد فقهاء القرن الخامس الهجري وهو القاضي حسين بن محمد المروزي^(٣) في كتابه طريق الخلاف بين الشافعية والحنفية عرف الحق بأنه: (اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعاً)^(٤).

ويعقب الدكتور عبدالسلام العبادي على هذا التعريف: بأن له وزنه وقيمه العلمية من عدة نواحٍ:

١- عرّف الحق بأنه اختصاص، وهو تعريف يبرز ماهية الحق.

٢- تعريف الحق بأنه اختصاص هو الذي يكاد ينتهي إليه البحث القانوني بعد طول تخطب في معرفة ماهية الحق وقوامه.

(١) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم (ت: ٩٧٠ هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، قاعدة التابع يسقط بسقوط المتبوع، ط١، م١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠، ص ١٢١.

(٢) الخفيف، علي، الملكية في الشريعة الإسلامية، ط١، م١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ٥-٦.

(٣) الحسين بن محمد بن أحمد المروزي الشافعي، (ولد: ٥٠٠ - ٤٦٢ هـ) (ت: ٥٠٠ - ١٠٧٠ م)، المعروف بالقاضي (أبو علي) فقيه اصولي، توفي بمرور الرود في ٢٣ المحرم، من تصانيفه: تلخيص التهذيب للبخاري في فروع الفقه الشافعي وسماه لباب التهذيب، شرح فروع ابن الحداد في الفقه، اسرار الفقه، التعليق الكبير، والفتاوى. ينظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ط١، م٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ج٤، ص ٤٥.

(٤) المروزي، القاضي ابن علي الحسين بن محمد بن أحمد الشافعي، الخلاف بين الشافعية والحنفية، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٥٢٣، فقه الشافعي. وينظر: القاضي حسين، طريقة الخلاف بين الحنفية والشافعية: و ١٥٠ (مخطوط). وينظر: العبادي، عبد السلام، الملكية في الشريعة الإسلامية، ط١، م٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠ م، ج١، ص ١٦٠-١٦٨.

٣- يبين هذا التعريف بأن الاختصاص يقوم على وجود آثارٍ، وثمارٍ، ونتائج يختص بها صاحب الحق دون غيره في الأشياء التي شرع الحق فيها^(١).
بهذا التعريف ينتهي القول بأن فقهاء الشريعة الإسلامية لم يضعوا حدوداً واضحة للحق بمعناه العام، وأنهم اقتصرُوا على بيان الحق بمعناه اللغوي فقط، فمن القرن الخامس الهجري قام علماء الشريعة بتعريف الحق وبيان حدوده كما تبين سابقاً^(٢).

أما العلماء المعاصرون فقد تعددت وتنوعت آراؤهم وتعريفاتهم للحق، وبيان طبيعته وغايته وآثاره، غير أنني أقتصر على ذكر بعض تلك التعاريف.

فقد عرّف الشيخ علي الخفيف الحق بأنه: (ما ثبت بإقرار الشارع وأضفى عليه حمايته)^(٣)، أي أن الحق هو كل ما ثبت للإنسان سواء على وجه الاختصاص أم على وجه الاشتراك كالإباحة العامة^(٤)، وذلك مقيداً بالشرع وهو مصدره، فما شرعه كان حقاً وما نهى عنه كان باطلاً، والشارع يحمي ما يطلبه ليس فقط بحماية الحقوق، بل بمنع التعدي على أي حق^(٥).

وعرّف الزرقا الحقّ بأنه: (اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً)^(٦).

فالتعريف يظهر بأن الحق: انفراد واستثنائاً صاحب الحق بالانتفاع به دون أن يزاخمه أحد فيه، فأخرج بذلك المباحات، وقيد هذا الاختصاص بما قرره الشارع من سلطة لصاحب الحق أو تكليف عليه، ولذلك لا يتصور الحق دون وجود ميزة ممنوحة لأحدهم ومحجوبة عن غيره.

وعرّف الدريني الحق بأنه: (اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقاً لمصلحة معينة)^(٧).

وعرّفه عثمان ضميرية بأن الحق: (اختصاص ثابت شرعاً لتحقيق مصلحة تقتضي سلطة أو تكليفاً)^(٨).

(١) الخفيف، الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٣ - ١٠٦.

(٢) العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، ص ١٦٠-١٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٩.

(٤) الطعيمات، هاني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط ١، م، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٢٣

(٥) الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط ٣، م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص

١٩٠-١٩٤.

(٦) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظرية الإلتزام العامة في الفقه الإسلامي، ط ١، م، دار القلم، دمشق، سوريا،

١٩٩٩م، ص ١٩٩.

(٧) الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص ١٩٣.

جمع هذا التعريف بين جوهر الحق وميزته بقوله: اختصاص، وبين مصدر الحق ومنبعه في قوله: ثابت شرعاً، وجمع أيضاً بين غاية الحق وثمرته عندما قيده بتحقيق مصلحة، وختم بذكر موضوع الحق وهو ما يقتضيه من سلطة أو تكليف، وكل ذلك انتظم في كلمات محدودة، لذلك فإن الباحث يرى أن هذا هو التعريف المختار، على أن هذا الاختصاص قد يثبت لشخص أو لجماعة من الناس.

الفرع الثاني: الحق عند أهل القانون

عند البحث والتمحيص في آراء أهل القانون في تعريفهم للحق، تجد أنهم لا يجتمعون على تعريف واحد واضح للحق ومفهومه، غير أن خلاصة آرائهم تتمحور حول مذهبين أساسيين، أحدهما هو المذهب الشخصي الذي يُعرّف أهله بأصحاب النظرية الإرادية حيث عرفوا الحق بأنه: (قدرة أو سلطة إرادية تثبت للشخص ويستمدّها من القانون) فجعلوا من الحق صفة تلتحق صاحبها فسمي بالمذهب الشخصي^(٢).

والثاني يُسمى بالمذهب الموضوعي، ويميل أصحاب المذهب إلى نظرية المصلحة فعرّفوا الحق بأنه: (مصلحة يحميها القانون) وأرادوا بذلك الغاية أو المصلحة التي تعود على صاحب الحق^(٣).

وجمّع بين المذهبين مذهب مختلط عرّف الحق بأنه: (سلطة إرادية وهو في ذاته مصلحة يحميها القانون)^(٤).

وقد واجهت هذه المذاهب انتقادات واسعة من قبل القانونيين أنفسهم، إذ عرفوا الحق بغايته لا بحقيقته وجعلوا المصلحة معياراً لوجود الحق، والحق ليس كذلك دائماً، بل جعلوا الحق هو الإرادة، فإذا توافرت كان الحق، وإذا انعدمت فلا حق، وهذا غير سليم، لأن هذا يضيّع الكثير من الحقوق، كحق الطفل، وحق المجنون. ونتيجة لذلك كله ظهرت نظرية حديثة في تعريف الحق فعرّفت الحق بأنه: (ميزة يمنحها القانون لشخص ما ويحميها بطريقة قانونية ويكون له بمقتضاها الحق في التصرف متسلطاً على المال بصفته مالكاً أو مستحقاً له). فالحق في القانون يعبر عن

(١) ضميرية، عثمان جمعة، الحق في الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء، العدد الأربعون، الإصدار: من رجب إلى شوال لسنة ١٤١٤هـ، الجزء رقم: ٤٠، ص ٣٤٩-٣٥٤.

(٢) المعداوي، محمد أحمد، المدخل إلى العلوم القانونية، ط ١، ام، جامعة بنها، مصر، ص ٥-٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦-٧.

(٤) عبدالرحيم، فتحي، النظرية العامة للحق، ط ١، ام، منشأة المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١-٢.

سلطة يقرها القانون ويحميها، ويفترض وجود شخص معين يكون صاحباً لها، سواء أكان ذلك طبيعياً أم معنوياً، مفترضاً أن يكون لصاحبه سلطة الاستشارة أو التسلط على حقه^(١).

وبذلك اعتُبر الحقُّ بأنه ميزة يستأثر بها شخص ما، ومنَّ يمنحه هذه الميزة هو القانون، بل ويحميها له ليضفي بذلك مشروعية على تصرفه، و يتضح مما تقدم مدى الصعوبة التي يواجهها أهل القانون في وضع تعريف للحق يراعي كافة الجوانب المختلفة، والتي تلخصت في النظرية الحديثة للحق والتي هي الأقرب للواقع والأدعى للتطبيق.

الفرع الثالث: أركان الحق

يمكن معرفة أركان الحق من خلال التعريف الذي سبق ترجيحه بأنه (اختصاص ثابت شرعاً لتحقيق مصلحة يقتضي سلطة أو تكليفاً)، وغاية الحق تحقيق المصلحة ولذلك لا بد من وجود صاحب لها يقتضي سلطة أو تكليفاً، ولا بد من وجود محل يتعلق بها ذلك الاختصاص، وهو ما يطلق عليه (محل العقد)، وتفصيل ذلك:

أولاً: صاحب الحق:

الصاحب في اللغة هو: كل ما لازم شيئاً فقد استصحبه^(٢)، وتجد علماء المسلمين قد اعتنوا بتعريف الحق وبيان أنواعه وأقسامه، فجعلوه بالنسبة لاعتبار صاحبه على قسمين: حق الله، وحق العبد، وقد يشترك أحدهما مع الآخر، يقول السرخسي في بيان أقسام الأحكام: (هذه الأحكام أربعة: حقوق الله خالصاً وحقوق العباد خالصاً، وما يشتمل على الحقيين وحق الله فيه غالب، وما يشتمل على الحقيين وحق العباد فيه أغلب)^(٣).

ويقول القرافي: حق الله أمره ونهيه، وحق العباد مصالحهم، وقسم اختلف فيه بين حق الله وحق العبد وأيهما يغلب على الآخر^(٤)، وتفصيل ذلك:

(١) المعداوي، المدخل إلى العلوم القانونية، ص ٧-٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٥١٩.

(٣) السرخسي، أحمد بن أبي سهل، (ت: ٤٩٠ هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، أصول السرخسي، باب أقسام الأحكام، ط ١، ٢، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٤) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت: ٦٨٤ هـ)، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، الفرق بين حقوق الله وحقوق الأدميين، ط ١، ٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨ م، ج ٢، ص ٨٦.

١- حق الله خالصاً:

وهي الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم وكلهم محتاج إليها، وتسمى حدود الله وحقوق الله، ومقصوده الأكبر هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

وفي لغة القوانين الحديثة يعتبر هذا الحق من الحقوق العامة، في حين أن الإسلام نسب هذه الحقوق لله عز وجل، لبيان عظم شأنها وخطورة أثر هذه الحقوق على الناس وفي ذات الوقت لشمول نفعها، مع أن الله عز وجل يتعالى أن ينتفع بشيء، فلا يجوز لشيء أن يكون حقاً لله تعالى بهذا الوجه، بل الإضافة إليه لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه بشموله كافة الناس^(٢).
يقول ابن نجيم: وهي من الحقوق التي لا تقبل الإسقاط فلا يحق لأحد التنازل عنها^(٣).

٢- حق العبد خالصاً:

يقول التفتازاني: وحق العبد هو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، وضمان الدية، وبدل المتلفات، والمغصوب، وما أشبه ذلك مما يتعلق به مصلحة خاصة^(٤).
غير أن الشاطبي يرى أن ما هو حق للعباد فيه حق الله فقال: (كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد، فإن حكم الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وعبادته تكون بامتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد، إما عاجلاً أو آجلاً بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذلك جاء في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (حق العباد على الله إذا عبده ولم يشركوا به شيئاً أن لا يعذبهم)^(٥). وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد^(٦).
العبد^(٧).

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت: ٧٢٨هـ) تحقيق: أنور الباز، و عامر الجزار، مجموع الفتاوى، ط٣، ٣٧م، دار الوفاء، بيروت، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ج ٢٨، ص ٢٩٧.
(٢) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي (ت ٧٩٣هـ)، المحقق: زكريا عميرات، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، ط١، ٢م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٣٣٥.
(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ص ٣٥٠.
(٤) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، ج ٢، ص ٣٣٥.
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، صحيح البخاري، د.ط، ١م، (تحقيق: أبو صهيب الكرمي وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، موافقة لطبعة محب الدين الخطيب)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ٢٠٠٨، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار، حديث رقم: ٢٨٥٦، وانظر رقم: ٥٩٦٧، مسلم، أبو الحسين بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ/٨٧٤م)،

٣- ما يشتمل على حقين وحق الله فيه أغلب:

وهو ما كان حقاً لله وللعبد ولكن حق الله فيه أغلب، كالكذب فهو حق للعبد من حيث مساسه بكرامته، وحقُّ لله عز وجل من حيث درءُ الفساد في المجتمع وحق الله فيه أغلب^(٢).

٤- ما اشتمل على حقَّين وحقُّ العبد فيه أغلب : كالقصاص والديات، فهو حق للعبد من حيث تحقيقه مصلحة أولياء القتيل، وحق لله عز وجل من حيث درءُ الفساد في المجتمع حيث إن الشارع يتشوّف إلى حقن الدماء، ففوّض أمر العفو إلى العبد فصار حقه فيه أغلب^(٣).

ثانياً: محل الحق:

من خلال تعريف الحق بأنه اختصاص، وجب أن يرتبط بهذا الاختصاص شخص معين أو جهة معينة، ومحل الحق هو الثمن الذي يختص به البائع والمثمن الذي يختص به المشتري وهكذا.

ثالثاً: مَنْ عليه الحق:

هو المكلف الذي عليه الحق، لأنه ميزة ممنوحة لأحدهم وممنوعة عن غيره، وهذا الحق يشمل الحق الشخصي والحق العيني والحقوق التبعية فهي تُندخل تحت حقوق الكافة المراد بيانها، ويُقسّم الحق أيضاً إلى حق مالي وغير مالي، والحق المالي: هو ما يتعلق بالمال، كملكية الأعيان أو الديون أو المنافع، والحق الغير مالي كحق الولي في التصرف على الصغير، بتعليمه وتأديبه، ومنها الحقوق السياسية كحق الانتخاب وحق الحرية^(٤).

خلاصة الأمر أن حق الكافة هو من الحقوق التي تكفلت الشريعة بحفظها وحمايتها، ومن خلال التقسيم السابق لأركان الحق يقع حق الكافة تحت الجزء الأول من أصحاب الحقوق، وهو حق الله تعالى المسمّى بالحق العام، وهي التي ليست لقوم معيّنين بل منفعتها لكافة الناس، وكلهم يلجأ إليها في وقت الأزمات والمشكلات، وهذا ممّا تنفق المواثيق والقوانين الدولية فيه مع الشريعة الإسلامية.

صحيح مسلم، د، ط، ١، (تحقيق: أبو صهيب الكرمي وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، موافقة لطبعة محب الدين الخطيب)، بيت الأفكار الدولية كتاب، الرياض، ٢٠٠٥، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، حديث رقم: ٣٠.

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (ت: ٧٩٠هـ-١٣٨٨م)، تحقيق: دراز، عبدالله و

دراز، محمد عبدالله، الموافقات في أصول الشريعة، ط، ١، ج، ٤، ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ج، ٢، ص ٣١٧.

(٢) ابن الطيب، أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، (ت: ٤٣٦هـ-١٠٤٤م)، تحقيق: محمد حميد الله، كتاب

المعتمد في أصول الفقه، الفصل الثالث: المحكوم فيه، ط، ٢، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق،

١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ج، ١، ص ٩٨.

(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، باب المحكوم به، ج، ٣، ص ٤٨١.

(٤) الزرقا، المدخل إلى نظرية الإلتزام العامة في الفقه الإسلامي، ص ٢٥.

وهكذا أغلب الحقوق الخاصة والعامة تأتي متوافقة في أصلها العام بين المواثيق الدولية والشريعة الإسلامية، فالكل متفق على تحديد طبيعة الحق بأنه اختصاص وميزة لأحد الأطراف – مع سبق التشريع الإسلامي لذلك – والأطر العامة للحقوق تكاد تكون متقاربة بين الشريعة والمواثيق الدولية، غير أن الخلاف الأساس يكمن في المصدر الذي تُشتق منه هذه الحقوق، فالتشريع الإسلامي يكون الحق فيه معتبراً إذا كان بإقرار الشارع له، فمصدر الحقوق هو صاحب التشريع رب العباد سبحانه وتعالى، فيجعل ما يشاء من المصالح حقوقاً، ويأمر عباده بحمايتها، واحترامها، ويجرد ما يشاء من الحماية، فلا تعتبر حقوقاً^(١).

والأمر مرده إلى اعتبار المصالح ودرء المفسد، ولا أحد يمتلك اعتبار حق بأنه مصلحة وخير أو أنه مفسدة وشر، إلا علام الغيوب سبحانه وتعالى فهو القائل ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ

الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤)، وهو سبحانه الذي يتكفل بالعناية، ويضمن الحماية والرعاية، لتحقيق الخير والسعادة، فهو الله الذي له الأمر كله علانيته وسره، يقول الاستاذ الزرقا: (وإنما اشتراط الشرع هذا الاختصاص وما ينشأ عنه من سلطة أو تكليف، لأن نظرة الشارع هي أساس الاعتبار فما اعتبره الشارع حقاً كان حقاً وما لا فلا)^(٢).

أما المواثيق الدولية والشرائع الوضعية فمصدر الحق هو المجتمع أي أن الناس هم الذين يختارون من يمثلهم وبالتالي أكلوا إليهم تمييز المصلحة من المفسدة، ليجعل اختصاص الأفراد بالمصلحة حقاً، ويُسخر لها الحماية بوسائل القوة البشرية. بناء على ذلك: تجد أموراً تُعتبر في الشرع الإسلامي حقوقاً، ولا تُعتبر في الشرائع الوضعية كذلك، كحق الفقير في الزكاة قبل قبضها، وتجد أموراً تُعتبر حقوقاً في الشرائع الوضعية وليست كذلك في الشريعة الإسلامية وهي كل اختصاص للإنسان يتعلق بما حرمه الله في كتابه أو سنة رسوله ﷺ، ولم تحرمه الشرائع الوضعية؛ فإن اختصاص الإنسان بالفائدة الربوية والخزير والخمر مثلاً، كل ذلك لا يُعتبر حقاً في الفقه الإسلامي بينما تعتبره الشرائع الوضعية حقاً لصاحبه وتحميه له^(٣).

(١) ياسين، محمد نعيم، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، ط٣، ٣١، دار النفائس، ٢٠٠٥م، ص ٩٥.

(٢) الزرقا، المدخل إلى نظرية الإلتزام العامة في الفقه الإسلامي، ص ٢٠.

(٣) ياسين، محمد نعيم، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، ص ٩٦.

المطلب الثاني: تعريف الكافّة

الكافّة في اللغة : مصدر كفف، كَفَّ الشيء يَكْفُهُ كَفًّا جمعه، والكف كف اليد، والكافّة : الجماعة، وقيل الجماعة من الناس، يُقال : لقيتهم كافّة أي : كلهم. ومعنى كافة في اشتقاق اللغة : ما يكف الشيء في آخره ومن ذلك كفة القميص . وقد ذهب جمهور النحاة إلى أنّ (كافّة) تنصب على الحال نصباً لازماً لأنها في مذهب المصدر، ولذلك لم تُدخل العرب فيها الألف واللام لأنها آخر الكلام، وهي في مذهب قولك : قاموا معاً، وقاموا جميعاً^(١).

غير أن الشهاب في شرح الدرّة خالف رأي الجمهور فقال: أن (ال) تدخل على كافّة فيقال جاءت الكافّة ، مستندلاً بكلام عن عمر وعلي - رضي الله عنهما - وقال شارح اللغات انه استعمل مجروراً واستدل بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : (على كافّة بيت مال المسلمين)، ويقول الزبيدي في ذلك: فإن ثبت شيء مما ذكره ثبوتاً لا مطعن فيه فالظاهر أنه قليل جداً، والأكثر استعماله على ما قاله جمهور النحويين^(٢).

فاستعمال لفظ (كافّة) بإضافة التعريف إليها أو في غير حال النصب قليل لكنه وارد في كلام العرب، وخاصة استعمال عدد كبير من المصنفين لفظ (كافّة) مضافاً أو معرفاً فتجد في ثنايا كتبهم مثلاً (هذا قول كافة العلماء) أو (ذهب الكافة) ويندرج تحت هذا أيضاً عنوان الدراسة (حق الكافّة) والله تعالى أعلم.

الفرع الأول: استعمال لفظ الكافّة في القرآن الكريم، وقد ورد في أربعة مواضع هي:

أ- يقول تعالى : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ

الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (البقرة: ٢٠٨)، والمراد بالكافّة هنا أي : عامة أو جميعاً، يقول

مجاهد أي: ادخلو في الاسلام جميعاً^(٣).

(١) ابن منظور، لسان العرب، (كفف)، ج٩، ص٣٠١. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، فصل الكاف، ص١٠٩٨. الرازي، محمد بن أبي بكر بن أبي قادر، (ت: بعد ٦٦٦ هـ - بعد ١٢٦٨ م) تحقيق : محمود خاطر، مختار الصحاح، ط١، ج١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، هـ١٤١٥ - ١٩٩٥م، ص٥٨٦. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، (ت: ٣٧٠هـ-٩٨١ م)، تحقيق: محمد عوض مرعب، تهذيب اللغة، ط١، ١٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ج٣، ص١٦١. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، (ت: ٧٧٠هـ)، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط٢، ج١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص٥٣٦.

(٢) الزبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الحسيني، (ت١٢٠٥هـ-١٧٩٠م)، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة حكومة الكويت، ٤٠م، التراث العربي، الكويت، ١٩٦٥م، ج٢٤، ص٣٢١.

(٣) الطبري، أبو جعفر بن جرير (ت: ٣١٠هـ/٩٢٢م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، ج٢٤، تحقيق: محمود شاکر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٤، ص٢٥٨.

ب- ويقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٣٦)، ويراد بـ (كافة) هنا : جميعاً، أي قاتلوهم بأجمعهم، أو مجتمعين على قتالهم، كما أنهم يُقاتلونكم على هذه الصفة، يريد بذلك أن تعاونوا وتناصروا ولا تتخاذلوا ولا تتقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الأعداء^(١).

ج- يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ

لِیَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، ومعنى (كافة) هنا أيضاً أي: جميعاً، ويراد بذلك: أنه لا ينبغي للمسلمين أن ينفروا جميعاً ونبي الله ﷺ قاعد، ولكن إذا قعد نبي الله تسرت السرايا وقعد معه معظم الناس^(٢).

د- ويقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَئِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، وكافة تشير هنا إلى عامة الناس والمراد: أن حدود الرسالة العامة للناس جميعاً: التبشير والإنذار وعند هذا الحد تنتهي؛ أما تحقيق هذا التبشير وهذا الإنذار فهو من أمر الله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون وظيفة الرسول ﷺ لجهلهم وعدم إدراكهم لحدود الرسالة^(٣). كل ما سبق ينتظم في معنى واحد يراد به الجميع أو الأغلب الأعم ، ومعنى جميع أي: ضد المتفرق فيقال جاءوا جميعاً أي: كلهم^(٤).

وليس بعيداً عن ذلك في صورته العامة ما جاء في النصوص والمواثيق الدولية من تأكيد على نسبة الحقوق إلى كافة الناس وجميعهم، باختلاف إطلاقاتها، فتارة يُشار إليهم بلفظ الشعوب أو كل الناس، أو كل فرد. ومن ذلك ما جاء في نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

- يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق ... إلخ
- لكل إنسان أين وجد الحق في أن يُعترف في شخصيته القانونية ... إلخ

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، (ت: ١٢٠٤هـ/١٢٠٧م)، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط ٤، ٣٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٢١٤.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤/١٣٧٢م)، تفسير القرآن العظيم، ط ٢، ٨م، (تحقيق سامي بن محمد سلامه)، دار طيبة، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ٢٣٦.

(٣) سيد قطب، ابراهيم حسين شانلي، (ت: ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م)، في ظلال القرآن، ط ١٧، ٦م، دار الشروق، القاهرة، مصر، ١٤١٢هـ، ج ٥، ص ٢٩٠٨.

(٤) الرازي، مختار الصحاح، ص ١١٩.

• إن إرادة الشعوب هي مصدر سلطة الحكومة^(١).

وهذا يبين مدى اهتمام البشرية بوضع قوانين تحرص على حقوق العامة، لحاجتهم إليها كي تُنظم علاقات الناس بعضهم مع بعض، ولذلك توصف هذه الحقوق بأنها مرتبطة بالشخصية، أي ارتباطها بشخص الإنسان باعتباره إنساناً.

الفرع الثاني: مفهوم الكافة

من خلال النصوص القرآنية السابقة، وما دلت عليه من معانٍ اجتمعت في إطار واحد خلاصتها أن الكافة هم مجموع الناس وعمومهم، وهذا ما جاءت به المواثيق الدولية – متأخرة – للإشارة إلى أهمية تحديد معالم حقوق العامة، وصولاً إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولفظ الكافة يشير إلى شخص الإنسان باعتباره إنساناً، ليُخْرَجَ بذلك ما عداه من الجمادات والحيوانات والكائنات الأخرى، وبناء عليه يمكن القول بأن حق الكافة هو: (اختصاص ثابت شرعاً متعلق بجمع من الناس لإنشاء سلطة لهم واقتضاء تكليف عليهم).

أما الكافة في الاصطلاح فيراد بها: الأمة أو الشعب، وهذا بالمفهوم الشامل، لكن ما المراد بالأمة والشعب عند اطلاقهما، وهل هما لفظان لمعنى واحد؟

أما الأمة فقد ورد ذكرها في عدة مواضع منها: قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾

(البقرة: ١٤٣) أي القرن من الناس، وقوله: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ (النحل: ١٢٠)، أي إماماً، والأمة:

الملة ﴿ وَإِنَّ هَدْيِهِ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ (المؤمنون: ٥٢)، والأمة بالضم: العامة والجميع والجمع فيها

جميعاً^(٢)، ويقول تعالى: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، والمراد بذلك: ولتكن

منكم أيها المؤمنون أمة أي: جماعة، يدعون الناس إلى الخير وهو الإسلام وشرائعه التي شرعها الله لعباده^(٣).

فالأمة هنا هي جماعة الإسلام التي تجمعها رابطة العقيدة والدين، والتي تتجاوز بذلك كل الروابط الأخرى من جنس ولغة وعادات ومصالح، فدين الإسلام هو مدار العلاقة الذي يربط

(١) مناع، هيثم، الإمعان في حقوق الإنسان، ط١، ٢، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠م، ج١، ص٥٤٨.

(٢) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن عتاهية بن وهب الأزدي البصري، (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، جمهرة اللغة، ط١، ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ، ج١، ص٦٠. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج١، ص٢٣.

(٣) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١، ص٦٣.

المسلمين بعضهم ببعض، ولذلك جعل الله الأخوة داعماً قوياً لرابطة الإسلام والتي تجمع الأمة جمعاء.

فمفهوم الأمة في الإسلام مفهوم شامل لكل الروابط التي تجمع البشرية، وأهمها رابطة العقيدة والأخلاق، ويطلق عليهم " أمة الدين " وهم المؤمنون بدين الاسلام وبنبوة محمد ﷺ^(١). وفي المقابل تجد أن مصطلح الشعب هو جزء من التعبير عن كيان هذه الكافة، فالشعب هو قسم من تكوين كَلْبِي يُسمى الدولة، والتي تُعرَّف في المفهوم الحديث بأنها: (مجموع كبير من الناس يقطن بصفة دائمة في اقليم جغرافي معين، ويخضع لسلطة عليا أو تنظيم سياسي معين)^(٢).

يقول الله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا

أَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾ (النور: ٥٥)،

فهذه الآية تدل على الأركان التي تقوم عليها الدولة وهي: الأمة الموعودة بالاستخلاف، والأرض الموروثة التي تمتد شرقاً وغرباً، والسلطة والسياسة الممنوحة للأمة على الأرض وهي الاستخلاف والتمكين، والنظام الذي ينظم شؤون الدولة، وهو الدين الذي ارتضى الله لهم وهو الإسلام^(٣).

والشعب في تكوين الدولة الإسلامية هو شعب دار الإسلام الذي يتألف من المسلمين الذين يؤمنون برسالة الإسلام ديناً وشرعاً وعقيدة ونظاماً سياسياً، ومن الذميين – أي غير المسلمين – الذين يقيمون إقامة كاملة في دار الإسلام فمن هؤلاء جميعاً يتكون شعب الدولة الإسلامية، ورعاياها الذين يرتبطون في المفهوم الحديث برابطة سياسية وقانونية هي رابطة الجنسية^(٤)، وهذه يُطلق عليها أمة السياسة وهي: جماعة المواطنين الذين تربطهم علاقة المواطنة بالدولة الاسلامية وإن تفرقت بهم عقائد الديانات التي يؤمنون بها، وهذه الجامعة والأمة أعم من جماعة المؤمنين بالإسلام وأمتهم^(٥).

والنقطة بهذه الصورة قد يوحى بأنه فصل بين ما هو ديني وما هو سياسي ، لكن الواقع يؤكد على التمييز بين ما هو ثابت وأصل لا مجال للاجتهد والتغيير فيه، وبين ما هو متغير بحيث يطرأ عليه التغيير والتبديل باختلاف الأحوال والأزمان، وتتضح العلاقة بينهما كون الشريعة من

(١) عمارة، محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط٢، ١م، دار الشروق، مصر، ٢٠٠٧، ص٧٦.

(٢) بدوي، ثروت، النظم السياسية، ط٣، ١م، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٢٨.

(٣) المطيري، حاكم، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، ط١، ١م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩م، ص١٧١.

(٤) الزحيلي، وهبة، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ط١، ١٣م، دار الفكر، دمشق، ٢٠١٠م، ج٦، ص٧١٦.

(٥) عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص٧٦.

خلال الثوابت والأصول أوجدت قواعد كلية متمثلة في مقاصد الشريعة بأطر عُليا وأمثلة جامعة، كي يعيش الناس من خلالها ويتحركوا ويطوّروا حياتهم ومجتمعاتهم، ففي حين كان القرآن هو الدستور الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة المواطنين – أي الشعب – بالمعنى السياسي في دولة المدينة دستور سياسي سماه الرسول ﷺ بالصحيفة^(١).

فالشعب باعتباره مكوناً أساسياً في عناصر الدولة يمكن القول إنه أمة سياسية، يكون الارتباط فيها إما بالإقرار بعقيدة الإسلام، أو الولاء السياسي للدولة الإسلامية، وهو ما درج الإصطلاح عليه حديثاً بـ(حق المواطنة).

وفي المواثيق الدولية يرد مصطلح الشعب والأمة بأنه (الشعب المحصور في حدود إقليم معين، يعيش في أرض محدودة وتجمع بين مواطنيه روابط الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، أو المصالح المشتركة)^(٢)، وجاء في مؤتمر الجمعية الوطنية الفرنسية في قرارها الصادر في ٢٩ نوفمبر ١٧٩٢ م بأن (الشعوب مستقلة وذات سيادة أياً كان عدد أفرادها واتساع الإقليم الذي تشغله وكل شعب في أن ينظم ذاته وأن يغير شكل حكومته)^(٣).

وقد جاء في نص المادة الحادية والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن (إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين)^(٤). وإرادة الشعب تتجلى في أشخاص المواطنين .

الفرع الثالث: مفهوم الأمة

مصطلح الأمة يمكن أن ينطبق على مجموعة من البشر جمعتهم عوامل مختلفة، كعامل الجوار، والاتصال الجغرافي، أو عامل اللغة، والعامل الأهم عامل الدين، وكل هذه العوامل تؤدي إلى نشوء أمة مبنية على روابط محددة، وقد تتعلق روابط الأمة بوحدة العنصر أو العرق، كالتالي دافع عنها الألمان من فكرة نقاء العرق وتفوق بعضها على بعض، وقد ذهبت النظرية الفرنسية والإيطالية في تعريف مصطلح الأمة باعتبارها قائمة على عناصر معنوية وإرادية، فتنشأ نتيجة

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج ١٢، ص ٥٦٩.

(٣) علوان، محمد يوسف، والموسى، محمد خليل، القانون الدولي لحقوق الإنسان والحقوق المحمية، ط ١، م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ج ٢، ص ٣٦٩.

(٤) الرَّاجحي، صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٨٨.

الشعور بالمصير المشترك بين أعضاء الجماعة القومية، والذي هو ثمرة تطور تاريخي طويل يقوم على الاختلاف بالأعراق واللغات والثقافات الأصلية^(١).

وبناءً عليه نشأت نظريات عديدة لتحديد الجهة التي تختص بالسيادة هل هو الشعب أم الأمة، فجاءت نظرية سيادة الأمة والتي مفادها: أن الأمة تعتبر شخصاً معنوياً مجرداً من الأفراد المكوّنين له ، فلا سيادة لفرد أو جماعة من الأفراد بل السيادة لمجموع الأفراد لا باعتبارهم كماً حسابياً يختص كل واحد منهم بجزء منها ولكن للأمة باعتبارها وحدة واحدة مستقلة عن الأفراد المكوّنين لها^(٢).

وقد جاء في نص الدستور الفرنسي عام ١٧٩١م : أن السيادة وحدة لا تتجزأ ولا يجوز التصرف بها ولا تسقط بالتقادم وهي ملك للأمة وليس لفرد أو هيئة ممارستها إلا عن طريق الأمة^(٣).

وقد ظهرت انتقادات لاذعة وجهت إلى نظرية سيادة الأمة باعتبارها مبرراً للاستعمار والاستبداد وضياع حقوق الأفراد وحرّياتهم، على إثرها ظهرت نظرية سيادة الشعب والتي مفادها: أن السيادة للشعب و الجماعة هنا تعتبر كماً حسابياً تنقسم فيه السيادة على هذا الكم فكل فرد جزء من السيادة^(٤).

لكن كلاً النظريتين أوجدت مشكلة عقّدت مفهوم السيادة، فهل هي لشخص الدولة أم لشخصية الأمة ممّا أدى إلى اضطراب الأوضاع والتنازع فيما بين السياتين، على إثر ذلك لجأت بعض الدول إلى التوفيق بين النظريتين، بالنص في دساتيرها على مبدأ سيادة الأمة وسيادة الشعب، فنص الدستور الفرنسي في عام ١٩٤٦م على أن (سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي)^(٥)

أما السيادة في الشريعة الإسلامية فهي للشارع ، والأمة مفوضة في ممارسة وتنفيذ السيادة بما يتلاءم وأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، إذ ليس لأحد من أفرادها أو لها مجتمعة أن تخالف نصاً من نصوصها ولا أن تنشئ أو تبدئ حكماً لهوى أو منفعة ذاتية ، وإنما لها أن تجتهد وتستنبط من الأحكام ما يتفق مع روح الشريعة الإسلامية وجوهرها^(٦).

(١) علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان والحقوق المحمية ج٢، ص٣٧١.

(٢) بدوي، ثروت، النظم السياسية، ص٤٠.

(٣) صبري، سيد، مبادئ القانون الدستوري، ط٤، ١م، المطبعة العالمية، الإسكندرية، مصر، ١٩٤٩م، ص٥٢.

(٤) النادي، فؤاد محمد، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ط١، ١م، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، مصر، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ص٢٢.

(٥) بدوي، ثروت، النظم السياسية، ص٤٣.

(٦) الجبوري، ساجر بن ناصر حمد، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ص٢٥٣.

وهذا لا يعني بالضرورة أن البشر ليسوا هم مصدر السلطة في مجتمعاتهم وأن الحاكم في هذه المجتمعات هو الله وأن دور البشر يقتصر في كونهم نائبين عن الله، وفي الحقيقة ليس هذا المراد من السيادة، لأن ذلك سيقودنا إلى ما وقعت فيه المجتمعات الأوروبية فيما يُسمى (الحق الالهي).

إنما الإسلام دين ودولة معاً، يقول الغزالي: (السلطان ضروري في نظام الدين ونظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه)^(١).

فقيام الدولة ووجود السلطة من أوجب واجبات الشريعة فلا تقوم سلطة الدين التشريعية إلا بوجود سلطة الدنيا التنفيذية، والقيام بشئون المجتمع لا بد له من وجود سلطة جامعة يقول ابن تيمية: (كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتناصر، ولهذا يُقال: الإنسان مدني بطبعه، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر وناه)^(٢).

لذلك جعلت الشريعة نظام الشورى حقاً للأمة في تدبير أمور دنياها ورعاية شؤون مجتمعاتها، من خلال تولية من ترضاه حاكماً عليها ويسير شؤون الدولة بالمشورة والرقابة سواء أكان ذلك بشكل مباشر أو ممن ينوب عنها كأهل الحل والعقد، مما يجعل الأمة فيما اصطلح عليه حديثاً (مصدر السلطات) .

خلاصة الأمر أن السيادة في المفهوم الوضعي هي للأمة على الإطلاق، أما في الإسلام فالسيادة للشريعة والأمة معاً^(٣).

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥ هـ، ١١١١م)، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، الإقتصاد في الاعتقاد، ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م، ص ١٩٩.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني، تحقيق: ناجي السويد، الحسبة في الإسلام، ط١، ١م، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٠م، ص ٨.

(٣) الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ط٧، ١م، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص ٣٣٩.

المبحث الثاني

الدفاع الشرعي العام

المطلب الأول: فكرة الدفاع الشرعي وتكييفه

جاءت الشريعة الإسلامية بدين شامل متكامل، يراد به تحقيق مصالح العباد سواء في الدنيا أو في الآخرة، والناظر في أحكام الشريعة وأسرارها يُدرك بأن غايتها هو الحفاظ على مصالح الناس، وذلك بجلب المصلحة لهم ودرء المفسدة عنهم، يقول الأمدي: (والمقاصد الخمسة التي لم تخلُ من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات)^(١).

الفرع الأول: فكرة الدفاع الشرعي في الشريعة والقانون

فكرة الدفاع الشرعي تقوم على حفظ الشريعة للمصالح وذلك يتم على وجهين يكمل أحدهما الآخر وهما :

- ١- حفظها من جانب الوجود، أي بشرح ما يحقق وجودها ويرعاها .
 - ٢- حفظها من جانب عدم، أي بإبعاد ما يؤدي إلى إزالتها أو إفسادها أو تعطيلها سواء أكان واقعاً أو متوقعاً^(٢)، وتفصيل ذلك :
- أ- حفظ الدين من جانب الوجود يكون بعدة أمور أهمها :
- تطبيق الدين وممارسته ويكون ذلك فرض عين لا يسقط عن أتباع الدين .
 - الاحتكام لهذا الدين والرجوع إليه ، يقول تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ

النَّاسِ بِمَا آزَنَّاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلظَّالِمِينَ خَصِيمًا ﴾ النساء: ١٠٥ .

والفرق بين تطبيق الدين والاحتكام إليه: أن تطبيق الدين يكون بالأخذ بجميع أحكامه وقواعده ومبادئه وكل ما يشتمل عليه من آداب وسنن وهو حال المؤمن، أما الاحتكام إلى الدين فيكون بالرجوع إلى الدين في مسألة معينة لمعرفة حكم محدد كما حدث مع اليهود حين احتكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عقوبة الزنا .

(١) الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد (٦٣١هـ)، تحقيق: سيد الجميلي، الإحكام في أصول الأحكام، الفصل الرابع: في المقصود من شرع الحكم، الجزء الثالث، ط١، ٤م، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص ٢٧٤.

(٢) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، النوع الأول: قصد الشارع من وضع الشريعة، ط٥، ١م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠٠٧م، ص ١٣٩.

• الجهاد في سبيل الله، عن أبي موسى الأشعري ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (مَنْ قَاتَلَ لِنُكُونِ كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)^(١)، وهذا الفضل وإن كان ظاهراً في قتال الكفار لكن يدخل فيه من جرح في قتال البغاة وقطاع الطريق ، وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

• الدعوة وتبليغ هذا الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى: ﴿ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَهُم بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: ١٢٥)، يقول القرطبي: نزلت هذه الآية بمكة في وقت الأمر بمهادنة قريش، وأمره بأن يدعو إلى دين الله وشرعه بتلطف ولين دون مخاشنة وتعنيف، وهكذا ينبغي أن يُوعظ المسلمون إلى يوم القيامة^(٣).

• حرية الاعتقاد والتي كفلها الاسلام لكافة البشر، لقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وعدم الاكراه يحفظ الدين من الزيغ والنفق بل ويجعل الأتباع يعتقدون اعتقاداً صحيحاً راسخاً بقناعة ذاتية بالحرية التي جاء الاسلام بها، قال تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

• حرية الاعتقاد والتي كفلها الاسلام لكافة البشر، لقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وعدم الاكراه يحفظ الدين من الزيغ والنفق بل ويجعل الأتباع يعتقدون اعتقاداً صحيحاً راسخاً بقناعة ذاتية بالحرية التي جاء الاسلام بها، قال تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

• حرية الاعتقاد والتي كفلها الاسلام لكافة البشر، لقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وعدم الاكراه يحفظ الدين من الزيغ والنفق بل ويجعل الأتباع يعتقدون اعتقاداً صحيحاً راسخاً بقناعة ذاتية بالحرية التي جاء الاسلام بها، قال تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

• حرية الاعتقاد والتي كفلها الاسلام لكافة البشر، لقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وعدم الاكراه يحفظ الدين من الزيغ والنفق بل ويجعل الأتباع يعتقدون اعتقاداً صحيحاً راسخاً بقناعة ذاتية بالحرية التي جاء الاسلام بها، قال تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

• حرية الاعتقاد والتي كفلها الاسلام لكافة البشر، لقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وعدم الاكراه يحفظ الدين من الزيغ والنفق بل ويجعل الأتباع يعتقدون اعتقاداً صحيحاً راسخاً بقناعة ذاتية بالحرية التي جاء الاسلام بها، قال تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ب- حفظ الدين من جانب عدم يكون بأمور منها :

• إقامة حد الردة على من كفر وجعل من كفره مطية لشق عصا المسلمين وتفريق صفهم

وتمزيق روابطهم بنشر الكفر والضلال ، فقال النبي ﷺ : (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)^(٤).

• رد البدع والخرافات ، يقول النبي ﷺ : (مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)^(٥).

من خلال ذلك تتضح العلاقة القوية بين حفظ الدين والدفاع الشرعي العام، فحفظ الدين وجوداً وهدماً قائم على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي عُرف حديثاً بالدفاع الشرعي العام ويمكن تعريفه بأنه: (الوضع الذي يدعو شخصاً معيناً للدفاع عن الدين ومبادئ الجماعة وأخلاقها وقيمها، وذلك بأن يرى منكراً مرتكباً أو يوشك أن يرتكب فيعمل على تغيير هذا

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً، حديث رقم: ١٢٣، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، حديث رقم: ١٩٠٤.

(٢) القاري، علي بن سلطان محمد، (ت: ١٠١٤هـ)، تحقيق: جمال عيتاني، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب الجهاد، ط ١، ١١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ج ٦، ص ٢٤٦٣.

(٣) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي، (ت: ١٢٧٢/٦٧١م)، تحقيق: البخاري، هشام سمير، الجامع لأحكام القرآن، ط ٢، ٢٢م، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ج ١٠، ص ٢٠٠.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، باب قتل من أبي قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، حديث رقم: ٦٩٢٢.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، حديث رقم: ١٧١٨.

المنكر، أو يحول دون وقوعه لتقوم الجماعة على الخير والفضيلة، وتقطع شأفة الفساد في المجتمع الإسلامي وهو ميزة عظيمة وصفة من صفات الأمة الإسلامية^(١).

فحفظ الدين يكون من جانب الوجود بالأمر بالمعروف والدعوة إلى الدين، ويكون من جانب العدم بالنهي عن المنكر وردع المعتدين، والدفاع عن الدين وحمايته يندرج تحت باب الدفاع الشرعي العام لأنه يمس نظام الجماعة ومبادئها، وكذلك حفظ العقل، أما باقي الضروريات من حفظ النفس، والمال، والعرض، فالدفاع عنها يُعتبر من باب الدفاع الشرعي الخاص المسمى دفع الصائل لأنها تتعلق بالأفراد وحمايتهم .

أما بالنسبة للدفاع الشرعي العام في المواثيق الدولية والفكر الغربي فلم يُعرف خلال عقود من الزمن، وإنما ساد تعبير (الحقوق الجماعية) والتي لا يُمكن أن تُمارس إلا بشكل جماعي، كحق الإضراب، والتظاهر، وتشكيل الجمعيات ، وقد برزت هذه الحقوق بشكل واضح في القرن التاسع عشر مع الثورة الصناعية والنمو الهائل للحركة العمالية وما ترتب على ذلك من أشكال راقية للنضال^(٢).

وقد تم الوصول إلى مصطلح جديد كان خلاصة حروب وتجارب مريرة خاضتها كل من أمريكا وأوروبا، وهو ما يُسمى بحق تقرير المصير والذي نص عليه العهد الدولي الخاص في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إذ جاء في مادته الأولى: (لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحررة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي، والثقافي)^(٣).

لذلك فكرة الدفاع الشرعي العام لم تُعرف إلا في القرن الماضي، حيث بدأت تعترف القوانين الوضعية للأفراد بحق النقد وحق التوجيه، وحق القبض على المجرم في حالة التلبس بجريمة، وحق الأفراد من منع الجاني بالقوة من ارتكاب الجريمة إذا كانت تمس صالح الجماعة كقلب نظام الحكم وتخريب المنشآت العامة^(٤).

(١) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط١، ٢م، دار الحديث، القاهرة، مصر، ٢٠٠٩، ج١، ص٤٧٣.

(٢) مناع، الإمعان في حقوق الإنسان، ج١، ص٢٠٤.

(٣) الراجحي، حقوق الانسان وحرياته الاساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص١٩٣.

(٤) السرطاوي، محمود علي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ط١، ١م، دار الفكر، عمان، الأردن، ١٩٩٨م، ص٥٩.

الفرع الثاني : تكييف الدفاع الشرعي العام

من المتفق عليه بين الفقهاء أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس حقاً للأفراد يأتونه إن شاءوا ويتركونه متى شاءوا، وليس مندوباً إليه يحسن بالأفراد إتيانه وعدم تركه، إنما هو واجب على الأفراد ليس لهم أن يتخلوا عن أدائه^(١).

أولاً: تكييف الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية

يقول تعالى : ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُقْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، ولفظ (ولتكن) أمر صريح يقتضي وجوب الأمر بالمعروف ووجوب النهي عن المنكر.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطَّرَفَاتِ) قالوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدُّ نَتَحَدَّثُ فِيهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (فَإِذَا أُبْيِئْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ) قالوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(٢).

والأدلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة كثيرة جداً لا يمكن حصرها في دراسة واحدة، ويضاف إليها إجماع الأمة الإسلامية في كافة عصورها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا كحكم بل كمبدأ ومنهج.

أما دلالة الوجوب فتكمن في ذات مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقيمة وفكرة، حيث حث الإسلام عليها بل وجعلها منهج حياة للمجتمع ككل.

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فواجب ، وإن كان ندباً فندب، أما النهي عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح^(٣)، لقوله ﷺ: (فَإِذَا أَمَرْتُمْ

(١) ينظر: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٦٧.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها، والجلوس على الصعودات، حديث رقم: ٢٤٦٥، مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، حديث رقم: ٢١٢١.

(٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، (ت: ٥٣٨هـ-١١٤٣م)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط ٣، م ٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ٤٥٢.

بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ^(١)، لكن اختلف الفقهاء في صفة هذا الوجوب هل هو فرض عين أي يجب على كل مكلف بذاته، أم فرض كفاية يجب على الأمة كافة فإذا قام به البعض سقط عن الباقيين.

ذهب البعض إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين أي: واجب محتم على كل مسلم قادر على أن يؤديه بنفسه، وشبهوه بفريضة الحج بل اعتبروه أكد من فريضة الحج لأنها مستطاعة دائماً، والسبب في جعل الواجب فرض عين هو الحفاظ على الأمة وحرز لها من الفساد والانحلال^(٢).

وذهب جمهور العلماء إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الجميع وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ ولفظ (ولتكن) أمر ظاهر يفيد الوجوب، بين أنه فرض كفاية لا فرض عين إذ لم يقل: كونوا كلكم أمرين بالمعروف^(٣). والراجح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية بصريح العبارة الدالة على البعض لا الكل ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ لكن الأثر وهو الخيرية يعم الكل.

لذلك اختلف الفقهاء في أيهما أفضل، واجب العين أم واجب الكفاية:

- فذهب البعض أن فرض العين أفضل ، وذلك لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف في الأغلب^(٤).
- وذهب بعضهم إلى أن فرض الكفاية أفضل؛ لأن فاعل الكفاية ساعٍ في صيانة الأمة كافة عن المآثم، أما فرض العين فإنه يُصان به الإثم عن الفاعل فقط، ولا شك أن ما يتعلق بالأمة كلها أهم وأولى مما يتعلق بالبعض، وهذا الرأي يُنسب إلى إمام الحرمين ووالده^(٥).

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم: ١٣٣٧، وفي البخاري بلفظ (فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه و إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)، كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم: ٧٢٨٨.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٤٥..

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت ٥٠٥ هـ)، تحقيق سيد عمران، إحياء علوم الدين، ط ١، ص ٥، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤ م، ج ٢، ص ٣٨٨.

(٤) السنيكي، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري (ت: ٩٢٦)، غاية الوصول في شرح لب الأصول، ط ٢، ١م، دار الكتب العربية، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م، ص ١٨٣.

والراجح - والله أعلم - هو أفضلية فرض الكفاية، يقول إمام الحرمين: (والذي أراه بأن القيام بفرض الكفاية أفضل من فرض العين، لأنه لو ترك المتعين لاختص هو بالإثم ولو فعله لاختص بسقوط الفرض، وفرض الكفاية لو تركه لأثم الجميع، ولو فعله سقط الحرج عن الجميع، وفاعله ساعٍ في صيانة الأمة عن الإثم، ولا يُشك في رجحان من حل محل المسلمين - نائباً أو مفوضاً أو موكلاً عنهم- أجمعين في القيام بهم من مهمات الدين)^(١).

والأغلب أن الواجبات العينية موضوعها يتعلق بصلة الفرد بربه أي بالعبادات وما جرى مجراها من أحكام المعاملات، أما فروض الكفاية فإنها تتعلق غالباً بمصالح الجماعة أو الأمة كلها، ومن ثم فإن لها أثراً مباشراً في الحياة الاجتماعية والسياسية، وهذا هو الفارق الذي دعا بعض علماء الأصول إلى القول بأن فرض الكفاية أفضل في الأداء من فرض العين خلافاً للرأي الشائع بين الأصوليين^(٢).

ثانياً: تكييف الدفاع الشرعي العام في المواثيق الدولية

القوانين الوضعية لم تعرف فكرة الدفاع الشرعي العام إلا في القرن العشرين، حيث بدأت تعترف للأفراد بحق النقد، وحق التوجيه، وغيرها من حقوق الجماعات^(٣).

وقد نشأت في بداية القرن العشرين حركة تصحيحية لقوانين العقوبات الموجودة في الغرب، نتج عنها نظرية الدفاع الاجتماعي، وأول من صاغ مذهباً مستقلاً للدفاع الاجتماعي هو الاتحاد الدولي لقانون العقوبات الذي ظهر عام ١٩١٠م وبدوره أنشأ قسم الدفاع الاجتماعي في المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة. وفكرة الدفاع الاجتماعي قد ظهرت في المدرسة الوضعية الإيطالية، والتي وصلت إلى تأسيس العلم الجنائي على شخصية الجاني لا على الواقعة الإجرامية، باعتبار ان الدافع الاجتماعي ينظر إلى المستقبل لا إلى الماضي، وذلك يكون بإعادة تأهيل الفاعل ودمجه عضواً سليماً في مجتمعه، من خلال عمل اجتماعي يكون هدفه الوقاية من الجريمة وحسن اختيار التدابير المناسبة لإصلاح الفاعل وتأهيله، وأنه لا يُسأل جنائياً إلا من يتمتع بالادراك والخيار. فنتج عن ذلك مجموعة من الانحرافات أهمها أن يكون الدفاع الاجتماعي بديلاً

(١) ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، (ت: ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط٢، ٢م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج٢، ص٤١٠.

(٢) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن محي الدين، (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: الشاويش، زهير، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط٣، ١٢م، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ج١٠، ص٢٢٦.

(٣) العو، محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٣، دار الشروق، القاهرة، مصر، ٢٠٠٨م، ص١٦٢.

(٤) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص٥٩.

للعقوبات بل ورافعاً للمسئولية الجنائية. ولكن ظهرت مذاهب معتدلة في ذلك، حيث ذهب إلى أن الانسان مهما كان اختياره محدوداً فإن لإرادته دخلا في الجريمة، والمشرّع له أن يحمي الجماعة من إجرام الأشخاص الذين يمتنع عقابهم لانعدام إدراكهم أو اختيارهم^(١).

وهذا المذهب الأخير يؤدي في الحقيقة إلى النتائج التي وصل إليها المشرع الإسلامي ذاتها قبل أربعة عشر قرناً، والتي تجعل العقوبة ضرورة اجتماعية ووسيلة لحماية المجتمع من الجريمة والانحراف في حين أن المذاهب الوضعية لم تعرف تلك النتائج إلا في القرن العشرين، وأن ما يُقال من أن القوانين تقوم على أسس حديثة لا تعرفها الشريعة هو قول أقل ما يُقال فيه أنه يخالف الواقع^(٢).

(١) يُنظر: أنسل، مارك، الدفاع الاجتماعي الجديد سياسة جنائية إنسانية، ط١، ١م، منشأة المعارف، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٣٤-٦٧. بهنسي، أحمد فتحي، موقف الشريعة الإسلامية من نظرية الدفاع الاجتماعي، ط٣، ١م، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٤.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج١، ص٢٩٤.

المطلب الثاني: أقسام الدفاع الشرعي وآثاره

ينقسم الدفاع الشرعي العام من حيث الأصل إلى قسمين: أولاً: الدفاع الشرعي الخاص وهو ما يتعلق بالأفراد، وثانياً: الدفاع الشرعي العام وهو متعلق بالجماعات والصالح العام، وتفصيل ذلك:

الفرع الأول : الدفاع الشرعي الخاص وشروطه

اصطلح فقهاء الشريعة الإسلامية على تسمية الدفاع الشرعي الخاص بدفع الصائل، فسموا المعتدي صائلاً، والمعتدى عليه موصولاً عليه .

والصائل في اللغة : من صال الفحل يصول صولاً، والمصدر المصاولة والصيالة، وصال البعير إذا حمل على بعير آخر أو إنسان ليعضه ، ثم كثر ذلك فصار للإنسان والسبع^(١).

أما في الاصطلاح فهو واجب الإنسان في حماية نفسه أو نفس غيره، وحقه في حماية ماله أو مال غيره من كل اعتداء حال غير مشروع، بالقوة اللازمة لرفع هذا الاعتداء^(٢).

والمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحى أن فعل المعتدي على غير حق أشبه ما يكون بصيال الحيوانات، فسمي المعتدي صائلاً تقبيحاً لفعله وتشبيهاً له بفعل الحيوان أي صيال الحيوان.

أو يمكن القول بأنه (حماية الإنسان لكل نفس معصومة أو مال معصوم أو عرض معصوم من كل خطر أو اعتداء غير مشروع بالقوة اللازمة عند تعذر الدفع بالوسائل الأخرى المشروعة)^(٣).

وقد عرفه بعض فقهاء القانون بأنه (حراسة الانسان لنفسه أو غيره حين لا تتأتى حراسة البوليس)^(٤)، واعتبر بعضهم أن الانسان منذ فجر التاريخ كان يعتمد على نفسه لرد الاعتداء الواقع عليه.

وليتحقق مفهوم الدفاع الشرعي الخاص وما يُبنى عليه من آثار، كان لا بد من توافر مجموعة من الشروط لاعتبار أن الموصول عليه كان في حالة دفاع، وهذه الشروط هي:

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص١٣٢٣. بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج٢، ص١٢٦. ابن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٣٨٧.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج١، ص٤٧٣.

(٣) السرطاوي ، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص٦٣.

(٤) بهنام، رمسيس، النظرية العامة للقانون الجنائي، ط١، ١، منشأة المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨، ص٣٤٦.

- ١- وجود اعتداء أو خطر اعتداء.
- ٢- أن يكون الخطر حالاً أو وشيك الوقوع .
- ٣- أن يكون الاعتداء واقعاً على العرض أو النفس أو المال .
- ٤- أن يكون الدفاع لازماً لدفع الاعتداء .
- ٥- أن يكون الاعتداء بالقوة اللازمة لردعه^(١).

الفرع الثاني : الدفاع الشرعي العام

يمكن تعريف الدفاع الشرعي العام بأنه (فاعلية المجتمع المسلم في القيام بأعمال البر والخير والدعوة، وتغيير المنكر وفق السياسة الشرعية، حمايةً لمقاصد الشريعة)^(٢)، وسيتم تفصيل الحديث حول ماهية الدفاع الشرعي العام ومراتبه وشروطه لاحقاً.

الفرع الثالث: آثار الدفاع الشرعي

يترتب على الدفاع الشرعي العام آثار من أهمها: رفع المسؤولية الجنائية والمدنية عن المدافع، بل تجاوز ذلك إلى اعتباره فعلاً مباحاً مشروعاً له، شريطة أن لا يتجاوز حدود الدفاع الشرعي العام، كأن يستعمل وسيلة زائدة عما يقتضيه الحال، عندها يكون هو المسؤول عن هذه الزيادة، والقاعدة تقول أن من تعمّد فعلاً مباحاً فأخطأ في فعله يُسأل عن نتيجة الخطأ في اعتباره مخطئاً لا عامداً^(٣)، وكل ذلك في ضوء القاعدة الشرعية (الضرر الأثمد يُزال بالضرر الأخف)^(٤).

إذاً الدفاع الشرعي العام هو واجب شرعي يمحو صفة الجريمة عن كل فعلٍ كان يُعتبر جريمة شريطة أن تكون الأفعال متناسبة مع تحقيق الغاية المنشودة من وراء تشريعه، وأن

(١) ينظر: السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ٨٣-٩٩، عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٥٤. الزهرة، دحماني، نظرية الدفاع الشرعي وتطبيقاته في القانون الجنائي الجزائري، رسالة جامعية، جامعة الجزائر، معهد العلوم والحقوق الإدارية، ١٩٨٥، ص ٣٤-٤٥. درويش، غياث الدين، مبدأ الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون، دراسة مقارنة لنيل درجة الدكتوراة في الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة دمشق، سوريا، ٢٠٠٤م، ص ٦٥.

(٢) شبير، محمد عثمان، إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحماية حقوق الإنسان، المكتبة الإسلامية، موقع إسلام ويب.

(٣) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٨١.

(٤) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط ١، ٢م، دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ٢١٩.

يستهدف المصلحة التي تقتضيها حكمة وجوده وهي الحفاظ على المجتمع ومصالحه وضبط النظام العام الذي به يتحقق الاستقرار^(١).

وعليه فإنه لا يجوز تبرير الدفاع الشرعي العام أو الخاص بأنه عذر أو استثناء أو بأنه مجازاة الشر بالشر، بل إن الدفاع الشرعي واجب شرعي يفرضه الإسلام وحقٌ تخوله الشريعة الإسلامية للمعتدى عليه في حالات معينة^(٢).

الفرع الرابع : الفرق بين الدفاع الشرعي العام والخاص:

أ- أوجه التشابه :

- ١- أن كلا من الدفاع الشرعي العام والخاص يبيحان الفعل الذي يأتيه المدافع فلا مسؤولية جنائية ولا مدنية عليه .
- ٢- يُشترط في الدفاع الشرعي العام والخاص متى كان الاعتداء أو المنكر حالاً أن يكون الدفاع بالقدر اللازم، وإن تجاوز المدافع حدود دفاعه كان معتدياً، مما يبيح للصائل أو مرتكب المنكر الدفاع عن نفسه أو ماله^(٣).

ب- أوجه الاختلاف :

الدفاع الشرعي الخاص يكون بصد اعتداء وقع على حقوق الأفراد - الحقوق الشخصية - كالنفس والمال والعرض وهي حقوق للعباد، أما الدفاع الشرعي العام فمحل الاعتداء فيه يكون في جهة حقوق الله أي حقوق الجماعة ومبادئها وقيمها المتمثلة في ضرورة حفظ الدين فالدفاع عنها يكون دفاعاً لصالح الجماعة .

الفرع الخامس : مراتب تغيير المنكر - الوسائل - :

الأساس في ذلك حديث رسول الله ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)^(٤)، فبين النبي ﷺ أن الإنكار لا يكون دفعة

(١) الشرفي، علاء الدين إبراهيم محمود، الدفاع الشرعي العام في التشريع الجنائي الإسلامي، رسالة جامعية، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٨م، ص ١٩٥.

(٢) الرفاعي، مأمون، أسباب رفع المسؤولية الجنائية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩١م، ص ٤١.

(٣) الزهرة، دحماني، نظرية الدفاع الشرعي وتطبيقاته في القانون الجنائي الجزائري، ص ٢١.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، حديث رقم: ٤٩.

واحدة ولا في مرتبة واحدة وإنما يكون متدرجاً وفقاً للحالة المنكر فيها وذلك لاعتبار المصلحة ومراعاتها .

وفي درجات الاحتساب يقول الامام الغزالي: (فأولها التعرف، ثم التعريف، ثم النهي، ثم الوعظ والنصح، ثم السب والتعنيف، ثم التغيير باليد، ثم التهديد بالضرب، ثم إيقاع الضرب وتحقيقه، ثم شهر السلاح ثم الاستظهار فيه بالأعوان وجمع الجنود)^(١).

وعلى ذلك يُمكن اعتبار مراتب تغيير المنكر على النحو التالي :

- ١- التعريف بالمنكر .
- ٢- النهي بالنصح والموعظة .
- ٣- النهي عنه بالتعنيف .
- ٤- التغيير باليد لذات المنكر .
- ٥- التهديد بالضرب ونحوه .
- ٦- الضرب والقتل .
- ٧- الاستعانة بالغير^(٢) .

يتضح مما سبق أن تغيير المنكر يكون على مراتب مختلفة وبوسائل متعددة، وقد خصّصتُ جزءاً من هذه الدراسة لبيان مراتب تغيير المنكر وكيفية الانتقال بين من مرحلة التغيير الآمن إلى مرحلة التغيير الثوري، وسأشرح كيفية الانتقال بين مراتب تغيير المنكر وأثر ذلك على مصالح الناس وفقاً لمقاصد الشريعة وضوابطها فأرجئ تفصيل ذلك إلى حينه بإذن الله تعالى .

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٤١٥.

(٢) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص٥١.

المبحث الثالث

المبادئ والقيم

المطلب الأول : تعريف المبادئ والقيم :

- المبادئ لغة : مصدر ميمي من (بدأ) بدءاً وبداةً حدث ونشأ، ومنها المبدأ: مبدأ الشيء أوله ومادته التي يتكوّن منها كالنواة مبدأ النخل وجمعها مبادئ، ومبادئ العلم أو الفن أو الخلق أو الدستور أو القانون : قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج عنها^(١).
- والمبادئ هي التي تتوقف عليها مسائل العلم أي التصديق بها، وهي حدود الموضوعات وأجزاؤها وأعراضها ومقدماتها البديهية أو النظرية^(٢).
- أما القيم : فمفردها قيمة، من الثبات والاستمرار والدوام على الشيء، والقيمة قيمة الشيء: قدره، وقيمة المتاع ثمنه. يُقال للعمل: قيمته لا تُقدر أي: شأن رفيع ومكانة مهمة، ويراد به أيضاً النفيس ذو القيمة كما قال تعالى: ﴿فِيهَا كُنُوبٌ قِيمَةٌ﴾ (البينة: ٣) أي: كتب نفيسة لها قيمة كونها عادلة مستقيمة لا خطأ فيها، والقيم هي الفضائل الدينية والخلقية والاجتماعية التي تقوم عليها حياة المجتمع نفسه^(٣).
- وفي الاصطلاح الشرعي يُطلق على هذه المبادئ والقيم كليات الشريعة: أو الكليات التشريعية، بصفتها مقاصد عليا وقواعد جامعة، وهي التي لا تختص ببعض دون بعض، ولا فرق بين ما كان منها من العبادات وما كان منها مشروعاً للتوصل إلى إقامة مصالح الدارين، وهي أيضاً مصالح كلية عامة^(٤).

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، باب الباء، طه، ٥، ام، مكتبة الشروق الدولية، الناشر: خاص، ٢٠١١م، ص٤٧.
الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (بدأ)، ج١، ص١٣٧.

(٢) التهانوي، محمد علي، (ت: بعد ١١٥٨ هـ - بعد ١٧٤٥ م)، تحقيق: العجم، رفيق و دحروج، علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، حرف الميم، ط١، ٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص٥٢٥.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، فصل الكاف، ج١، ص١١٥٢. ابن منظور، لسان العرب ج١٢، ص٥٠٠. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، باب القاف ج٢، ص٧٦٨.

(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، النوع الخامس: العزائم والرخص، ج١، ص٤٦٤.

وقد عرّف الريسوني الكليات التشريعية فقال هي المبادئ والقواعد المتضمنة والمنتجة للأحكام العملية، فهي بالدرجة الأولى وضعت كقواعد لضبط السلوك والتعامل البشري، وما يحتاجه من تحليل وتحريم، وإيجاب وإباحة وقيود، وشروط^(١).

إن ما يمارسه الفرد أو تمارسه الجماعة في إطار المجتمع هو في الحقيقة إنعكاس للقيم التي يحملونها، بحيث تغدو منظومة أخلاقية، توجب على الكل احترام المبادئ العامة والسعي إلى تطبيقها دون تحايل على الشرع أو تهرب من القانون، بناءً على الرادع والوازع الداخلي الذي سيفضي بالمحصلة لاحترام حقوق الفرد وحقوق الجماعة وحقوق الدولة بشكل متبادل .

لذلك كان عماد نظام الحكم في الإسلام هو اعتبار تلك الصلة القوية بين المبادئ الكلية والقيم السلوكية الأخلاقية؛ لأن المبادئ العظمى إنما هي لضبط نظام الحكم وفي ذات الوقت هي قيم أخلاقية تتجسد في سلوك الفرد من خلال الممارسة اليومية، فتتكامل الأدوار بين الدولة والمجتمع والأفراد لخلق توازن يُنظم حياة البشرية كافة .

وتعتبر هذه المبادئ والقيم هي المقاصد العالية التي وضعتها الشريعة بقصد تكليف الانسان بشكر المنعم وإقامة مصالح الحياة وعمارته وإشاعة العدل والإحسان، وحفظ النظام بقوة السلطان، وهذه الأبعاد هي الأطر التي تستوعب مختلف أهداف الشريعة الكبرى فهي أعلى جنسية من الأهداف الكبرى أو هي القالب الذي توضع فيه^(٢).

والسياسة الشرعية تقتضي تنظيم هذه الأصول العظيمة على غيرها، ولو ترتب على ذلك تفويت بعض الجزئيات والتفصيلات^(٣).

أما المبادئ والقيم في النظم العالمية والمواثيق الدولية فتظهر عند استقراء أحداث البشرية كلها وخاصة في حالات التحرر والثورات ضد الطغيان و الاستبداد واللذين عانى الشرق والغرب منهما على مدى العصور، مما أدى إلى ظهور أنظمة سياسية متعددة تحاول المزج بين الحرية والسلطة، وأبرز هذه النظم الرأسمالية والاشتراكية.

(١) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط١، ١، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م، ص ١٠٦.

(٢) هندو، محمد، الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، رسالة جامعية، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ٢٠١٢م، ص ٥٩.

(٣) العودة، سلمان، أسئلة الثورة، ط١، ١، دار السلام، القاهرة، مصر، ٢٠١٣، ص ١٢١.

فالثورة الديمقراطية تجلت معالمها في ثورة الاستقلال الأمريكي في سنة ١٧٧٦م، والتي قررت فيه أن الحكومات تقوم بين الناس بكفالة حقوقهم الطبيعية وحررياتهم الأساسية وحمائتها، وأنها تستمد قوتها العادلة من رضا المحكومين بها، وظهرت الديمقراطية أيضاً فيما أبرزته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م من إلغاء الملكية المطلقة والمقدسة والتزام مبدأ الحكومة الحرة التي تعود إلى إرادة الشعب وتلتزم بتنفيذ هذه الإرادة بين الجميع طبقاً للقانون وعلى قاعدة المساواة^(١).

وحركات التحرر الباحثة عن الدولة المدنية الحديثة والقائمة على أسس الديمقراطية والحرية في المجتمعات الغربية كثيرة، لكن أهم ملامح هذه التحولات ما حدث في إنجلترا حيث قامت الثورة الانجليزية الشهيرة سنة ١٦٠٣م وأطلقت ميثاق الحقوق سنة ١٦٨٨م، وانتهت من إنجلترا الملكية المطلقة لتبدأ الملكية المقيدة (الدستورية)^(٢).

وقبل ذلك كله أطلق المفكر اليوناني أفلاطون نظرية العقد الاجتماعي والتي صاغها فيما بعد جان جاك روسو والتي كانت سبباً أساسياً في إشعال الثورة الفرنسية ومنحت الديمقراطية مفهوماً حديثاً^(٣).

يلخص (روسو) نظرية العقد الاجتماعي: أن الفرد حيث يُعطي نفسه للكل فهو لا يعطيها لأحد، وإنما يُعطيها للجماعة، بحيث يتولد من العقد هيئة معنوية جماعية هي صاحبة السيادة ومستقرها وإرادتها العامة هي القانون الواجب التطبيق، وأعضاؤها مجتمعون هم الشعب، والمتفردون هم المواطنون. بهذا تنتهي مشكلة التناقض بين الحرية والسلطة من ناحية وبين السلطة والخضوع من ناحية أخرى، حيث يصبح كل فرد حاكماً في الوقت الذي هو فيه محكوم، وهو حين يخضع لسلطة الحكم فهو لا يخضع لشيء خارج عن إرادته أو مفروض عليه قهراً، وإنما يخضع لأمر شاركت إرادته الحرة في إقراره، فتتحقق الحرية والديمقراطية معاً وبعبارة أخرى تتحقق الحرية على مستوى الفرد كما هي على مستوى الجماعة^(٤).

في المقابل ظهر نظام آخر تحت مسمى الاشتراكية و تهدف إلى تنظيم المجتمع تنظيمياً تضامنياً لصالح جماهير الناس من خلال الملكية العامة والسيطرة على وسائل الإنتاج والتبادل،

(١) الجرف، طعيمة، نظرية الدولة و الأسس العامة للتنظيم السياسي، ط١، ١م، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٣) إيدوريا، ترجمة: نوري محمد حسين، المدخل الى العلوم السياسية (النظريات الأساسية في نشأة الدولة وتطور الأحكام والنظم والقوانين والدساتير في أهم دول العالم)، ط١، ١م، مطبعة عصام، بغداد، ١٩٨٨م، ص ١٥.

(٤) الجرف، طعيمة، نظرية الدولة و الأسس العامة للتنظيم السياسي، ص ٢٢٢.

وذلك يكون بتملك جميع الصناعات الثقيلة وتملك الأرض بشكل جماعي حيث تُشغَل للمصالح العام بدلاً من المصلحة الخاصة^(١).

وهو فيما اعتبر مقاومة للطبقية التي أنشأتها الديمقراطية في المجتمعات الغربية وخاصة الطبقة البرجوازية والتي كانت تُقسم المجتمع إلى فئات وأصناف، فكانت الحركة الاشتراكية لإزالة الفروق بين كافة الطبقات وجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات بحيث تُقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وهو ما أوقع بالنتيجة أصحاب هذا النظرية في استعباد الناس وانتشار الاستبداد بكافة أشكاله .

فنتج عن هذين النظامين سلبيات كثيرة عند التطبيق بين النزعة المادية الفردية المتمثلة في الرأسمالية وبين ذوبان حقوق الأفراد في المصالح العام مما أنتج أنظمة استبدادية لا مثيل لها، غير أن القرن العشرين شهد ميلاد فكر سياسي واجتماعي جديد عرف بالاشتراكية الديمقراطية، يؤمن بالديمقراطية أسلوباً للحكم والتطور، ولكنه يُنادي بتطويرها بما يُسقط عنها تحيزها للاستغلال الرأسمالي ومما يجعلها تتسع لبناء الاشتراكية وقضايا التنمية والعدل الاجتماعي، ويطوع في نفس الوقت أساليب التطبيق الاشتراكي بشكل يجعل الطريق إلى صنع التقدم والعدل ديمقراطياً وعلى قاعدة الحرية الكاملة للأفراد، وهو ما سمي فيما بعد بالحركات العمالية والتي أطلقها (لويس بلان) بين أوساط الطبقة العاملة في عصره^(٢).

والحديث يطول في تفصيل هذين النظامين وما لهما من إيجابيات وما عليهما من سلبيات وما الآثار التي عاناها العالم من هذه الأنظمة، غير أنني أردت الإشارة إلى بيان فكرة المبادئ والقيم في القوانين العالمية وكيفية نشأتها من البدء، إذ المواثيق الدولية إنما هي امتداد لتلك النظم العالمية التي قامت على أسس التحرر من الطغيان والاستبداد وإرساء المبادئ الإنسانية العامة والتي هي مشتركة بين كل الحضارات من عدالة وحرية وكرامة ومساواة.

(١) أندوريا، ترجمة: نوري محمد حسين، المدخل إلى العلوم السياسية، ص ٤٧.

(٢) الجرف، طعيمة، نظرية الدولة و الأسس العامة للتنظيم السياسي، ص ٢٢٣.

المطلب الثاني : مبادئ نظام الحكم :

الفرع الأول: مكانة المبادئ والقيم في الشريعة الإسلامية :

إن أهم ما تميزت به الشريعة الإسلامية هو الكمال والسمو والدوام، فشريعة الإسلام هي خاتمة الأديان ومكملة الأحكام، يقول تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، فصفة الكمال في هذا الدين من المميزات العظيمة التي ميّزت الإسلام عن سائر الأديان وسائر القوانين؛ فقد استكملت كل ما احتاجته البشرية من قواعد ومبادئ ونظريات والتي تشبع حاجات الناس في القرون السابقة واللاحقة. وامتازت الشريعة بسمو مبادئها وقواعدها فلم تختص بفرد أو جماعة، وإنما كانت قواعدها هادية لكافة البشر بعيداً عن التمييز والتصورات الضيقة، ويتجلى هذا سمو في الدعوة إلى الإيمان وتوحيد الخالق سبحانه، وهو بُعد معنوي لا مادي، لذلك لم يطرأ عليه تغيير أو تبديل .

وامتازت الشريعة أيضاً بالاستمرارية والدوام أي: الثبات والاستقرار، لأن نصوصها – والتي هي القواعد والأطر الكلية- لا تقبل التعديل أو التبديل على اختلاف العصور والأزمان، فصلاحياتها باقية ما بقي الكون، لذلك امتازت قواعد الشريعة بالمرونة والعموم بحيث تشمل حاجات البشر مهما طال الزمن وتنوعت الأجناس. وهذه الميزات الجوهرية للشريعة الإسلامية تؤكد أن مصدرها واحد ومنشأها واحد، فهي من عند الله ومن صنعه، لذلك توافرت فيها هذه الميزات العظيمة التي تتوافر دائماً فيما يصنعه الخالق^(١).

والدليل على وجود هذه الميزات في الشريعة الإسلامية، هو مجموع النظريات والمبادئ والقواعد العملية التي طبقت وتطبق على أرض الواقع بعيداً عن الشكليات والظواهر، فقد أسس رسول الله ﷺ هذا الجانب العملي للأحكام وخاصة في حكمه بين الناس وفي طريقة نشره لدين الله، وكان هذا نهج صحابته صلى الله عليه وسلم، وهو اعتبار القواعد الكلية وتقديمها على الجزئيات، بل وإرجاء الجزئيات إلى تلك القواعد والأطر العامة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

ويجد الإنسان هذه النظريات في كافة أبواب الفقه من معاملات وعقوبات وقواعد تشريعية، فلا تجد مسألة أو جزئية إلا ويرجع أصلها إلى قاعدة كلية تجمع أجزاء وتفصيل وفروعاً عديدة، وهذا هو نهج النبي ﷺ في تشريع الكليات التي عليها مدار حياة الناس وسلامتهم؛ بحفظ ضروراتهم

(١) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٢٢.

ومصالحهم، ومتطلبات عيشتهم؛ كالعادلة، وحفظ كرامة الناس، وحررياتهم، وسائر حقوقهم، فكان هذا نهج السياسة النبوية في رعاية الأصول الربانية، ورعاية الأصول الإنسانية؛ التي عليها مدار صلاح الدين والدنيا واستقرار أحوالها^(١).

يقول الشافعي: (فليست تُنزلُ بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها)^(٢). يقول ابن تيمية: (إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية، وقاعدة عامة، تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد)^(٣).

وفي تأكيد عموم شريعة الإسلام يقول ابن عاشور: (فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان: أن تكون أحكامها كلياً، ومعانيها مشتملة على حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور، متحدة المقاصد)^(٤).

ومما يؤكد هذه الحقائق مواقف عدة وأحداث هامة ، منها موقف معاذ بن جبل ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ رسول الله ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ : (كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟)، قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ : (فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟)، قَالَ : أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - . قَالَ : (فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ). قَالَ : أَجْتَهُدُ بِرَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ : فَضْرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ : (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ)^(٥).

وهذا الحديث بحد ذاته يعتبر منهجاً متكاملًا في مرونة التعامل مع الأحداث والجزئيات ضمن أُطرٍ عامة تتسع لكل شيء، بحيث تصبح الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فإما أن يكون الحكم بكتاب الله أو بسنة رسول الله أو وفقاً لفهم صحيح لمقتضى كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، وهو ما يتوافق مع مجمل نصوص القرآن والسنة القاضيان بالاجتهاد والبحث والنظر.

(١) العودة، سلمان، أسئلة الثورة، ص ١٢٢.

(٢) الشافعي، أبو عبد الله بن أدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، الرسالة، ط ١، ١، م، مكتبة الحلبي، ٢٠١٠م، ص ١١٠.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٨، ص ٢٨٠.

(٤) ابن عاشور، محمد طاهر، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ٢، ١، م، دار النفائس، عمان، الاردن، ٢٠٠١م، ص ٣٢٧.

(٥) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (٢٧٥ هـ/ ٨٨٩م) ، سنن أبي داود، مطبوعات وزارة الأوقاف المصرية، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٢م، كتاب الأحكام، باب القاضي كيف يقضي، حديث رقم: ١٣٢٧.

ولذلك صفة الكلية هي العنوان الأوضح في كتاب ربنا وسنة نبينا محمد ﷺ، فتجد على سبيل المثال: أن القرآن الكريم يغلب عليه صفة الكلية، يقول الشاطبي: (تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي) (١)، لذلك كان مقصد الشريعة تجنب التفريع وقت التشريع (٢).

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا

أَهْوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ (النساء: ١٣٥)، فحدد الله لنا هذا المبدأ العظيم ولم يحدد آليات لتنفيذه وتطبيقه، وإنما ترك الأمر للاجتهاد ولما يتعارف عليه الناس، والذي سيؤدي في المحصلة إلى التنوع والتجديد في كل زمن بما يناسبه .

وقد برز المنهج الكلي في سنة رسول الله ﷺ، يقول: (لا تكتبوا عني ، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه) (٣)، يقول ابن عاشور: (نهى النبي ﷺ أن يكتب عنه غير القرآن؛ خشية التباس التشريع العام بالتشريع الخاص) (٤).

وقال النبي ﷺ (دَعُونِي مَا تَرَكَتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَيَّ أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ) (٥).

وكان ﷺ قد حرص على توريث هذا المنهج لأصحابه رضوان الله تعالى عليهم، كما جاء في حديث جبريل عندما انصرف، قال ﷺ: (فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ) (٦)، يقول القرطبي: (وقوله: أتاكم يعلمكم دينكم، أي: قواعد دينكم، أو كليات دينكم) (٧).

وحادثة صلاة العصر في بني قريظة تختزل مشهد التدريب العملي للصحابة رضوان الله تعالى عليهم في استشعار أهمية الكليات والمبادئ والمعاني على الجزئيات والشكليات والمباني. قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: (لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، فَادْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج٣، ص٣٦٦..

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠١.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم، حديث رقم: ٣٠٠٤.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٠٤.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن الرسول ﷺ، حديث رقم: ٧٢٨٨، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم ١٣٣٧.

(٦) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر وإغلاظ القول في حقه ، حديث رقم: ٨، وأخرجه البخاري نحوه، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان، حديث رقم: ٥٠.

(٧) القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، (ت: ٦٥٦هـ)، تحقيق: مستو، محي الدين ديب و السيد، أحمد محمد و بديوي، يوسف علي و بزال، محمود إبراهيم، المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، ط١، ٧م، دار ابن كثير، دمشق،

١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، ج١، ص١٥٢

الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدِّ مِنَّا ذَلِكَ فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ^(١).

والعبرة هنا إظهار المقصد المستند إلى فهم الكليات الأساسية أو إلى امتثال أحكام جزئية، فمن لم يصلّ إنما استند إلى مبدأ الطاعة لرسول الله ﷺ وامتثال الأمر، ومن صلى العصر استند إلى مبدأ أداء الصلاة على وقتها وهو الأصوب، يقول ابن تيمية: (فالذين صلوا في الطريق كانوا أصوب فعلا)، أما الفريق الآخر الذي التزم بظاهر النص فلم يوجههم النبي ﷺ بل عذرهم لالتزامهم بظاهر أمر النهي، فهذه النواهي – وغيرها كثير بالطبع – لتدل دلالة واضحة على قصد النبي ﷺ في إرساء المبادئ والقواعد والكليات، ومن ثم ترك إلحاق الجزئيات اللامتناهية بتلك الكليات إلى أنظار المجتهدين، وأيضاً المكلفين^(٢).

وقد وضّح الدهلوي هذا المعنى فقال: (وكلما سُئِلَ عن أحكام جزئية تتعلق بتلك الأركان والشروط وغيرها؛ أحالها على ما يفهمون في نفوسهم من الألفاظ المستعملة، وأرشدهم إلى رد الجزئيات نحو الكليات، ولم يزد على ذلك، اللهم إلا في مسائل قليلة لأسباب طارئة من لجاج القوم)^(٣).

والشواهد على اعتبار الكليات ومكانتها في الشريعة من فقه الصحابة رضوان الله عليهم لا حصر لها، فتجد أبا بكر رضي الله عنه له من المواقف والشواهد في ترسيخ المبادئ العامة، كموقفه من حادثة الردة، إذ اعتبر الزكاة كلية من كليات الدين لا يمكن فصلها عن مقتضى (لا إله إلا الله). ورأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جمع القرآن وحرصه على حفظ الشريعة، ورأيه في جمع الناس على التراويح حرصاً منه في اجتماعهم على طاعة الله .

ويظهر هذا المنهج في فقه عثمان بن عفان ؓ من خلال رأيه في ضوال الإبل، مع أن النبي ﷺ نهى عن ضوال الإبل، إلا أن عثمان أمر بتعريفها ثم بيعها، وإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، وهو بذلك يقدم كلية ومبدأ عاما – وهو حفظ المال – على النهي الوارد في الحديث .

ورأي علي كرم الله وجهه في مسألة قتل الجماعة بالواحد، يقول الشاطبي: (والمستند فيه المصلحة المرسلة إذ لا نص على عين المسألة، فإن قيل: هذا أمر بدعي في الشرع، وهو قتل غير

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب ركباً وإيماء حديث رقم: ٩٤٦، واخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو، حديث رقم: ١٧٧٠.

(٢) هندو، الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، ص ٢٠٥.

(٣) الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، تحقيق: محب الدين الخطيب، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ط ١، م، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ١٣٨٥هـ، ص ١٠.

القاتل؛ قلنا ليس كذلك وقد دعت إليه المصلحة، فلم يكن مبتدعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء^(١).

ويجب الإشارة هنا إلى أن الأدلة الجزئية من كتاب أو سنة ، تتكيف وتؤول مع الكليات حيث تتعارض، أما حيث لا تعارض، فكان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم حريصين على الاختصار في الاستدلال بالدليل الخاص، وبالقياس على النظر الجزئي لأنه أقوى في الدلالة ، يقول الإمام الشاطبي: (الأدلة التفصيلية أبلغ في الاحتجاج على عين المسألة من الأدلة الإجمالية)^(٢).

يقول الغزالي: (اعلم أن القول بالقياس باطل، إن كان القياس عبارة عن معنى يقابل التوقيف حتى يقال: إما قياس أو توقيف، وحاشا لله أن يكون كذلك، بل الشرع كله توقيف، وإنما كان القياس عبارة عن معنى آخر هو داخل في عموم التوقيف؛ لكنه نوع خاص من أنواع التوقيف، فذلك مما لا نأباه، ولا يستطيع أحد من العقلاء أن يأباه)^(٣)، وعليه يقول: (وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأي والشرع)^(٤).

خلاصة القول إن المبادئ والقيم لها في الشريعة الإسلامية منزلة عظيمة ومكانة عالية، فهي التي تنظم حياة الناس من خلال تحقيق مقاصد الشارع من وجود الإنسان في هذا الكون، وهو ما ظهر في كتاب الله عز وجل، إذ تجلت النزعة الكلية لآياته وأحكامه، وكذلك كانت سنة النبي ﷺ ناظمة للحياة المدنية، وضابطة لإيقاع الحياة اليومية من خلال الأطر العامة، والقواعد الكلية، وقد ورث الصحابة رضوان الله عليهم هذا المنهج كما ظهر في حوادث كثيرة والتي ذكرتُ بعضاً منها، سواء في العبادات أو المعاملات أو نظام الحكم، وهذا الأخير هو مراد هذه الدراسة في إظهار المبادئ والقيم الناظمة لأسس الحكم في الإسلام والتي تجعل العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم قائمة على أسس ثابتة من الحقوق والواجبات المتبادلة، وهو ما يسميه البعض بالمبادئ الدستورية، أو المبادئ التشريعية في نظام الحكم، أو مبادئ نظام الحكم في الإسلام .

(١) الشاطبي، ابراهيم بن موسى، (ت: ٧٥٠)، تحقيق: سليم بن عبد الهلالي، الاعتصام، ط١، ٢م، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ج٢، ص١٢٥-١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٦٧-١٦٨.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت: ٥٠٥هـ/١١١١م)، تحقيق: فهد بن محمد السرحان، أساس القياس، ط١، ١م، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ١٩٩٣م، ص٣٣.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت: ٥٠٥هـ/١١١١م) تحقيق: محمد بن عبد السلام عبد الشافي، المستصفي في علم أصول الفقه، ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ، ص٣٢.

الفرع الثاني: مبادئ نظام الحكم في الإسلام والمواثيق الدولية .

يختص الحديث هنا عن المبادئ والقيم المتعلقة بنظام الحكم، إذ هو أساس الدراسة المعنية بالمبادئ والقيم الناظمة لحياة الأمة في إطار الدولة والعلاقة القائمة بينهما .

يتقدم الحديث حول الإطار العام للشرعية الإسلامية ونظام الحكم في الإسلام، مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع، في ذلك يقول الأستاذ الزرقا: إن الإسلام له ثلاثة أهداف إصلاحية أساسية مرتبة كل منها نتيجة لما قبله وأساس لما بعده :

أولاً: تحرير العقل البشري من رق التقليد والخرافات، وذلك عن طريق العقيدة والإيمان بالله وحده، وتوجيه العقل نحو الدليل والبرهان والتفكير العلمي الحر .

ثانياً: إصلاح الفرد نفسياً وخلقياً، وتوجيهه نحو الخير والإحسان والواجب كي لا تطغى شهواته ومطامعه على عقله وواجباته، وذلك بممارسة الفرد للعبادة المشروعة التي تذكره بخالقه، وعقيدة الثواب والعقاب في الآخرة، لكي يكون المؤمن في مراقبة دائمة لأعماله حريصاً على عدم التقصير في واجباته .

ثالثاً: إصلاح المجتمع بصورة يسود فيها النظام والأمن العام، والعدل بين الناس، وصيانة الحريات المعقولة، والكرامة الإنسانية، ولتحقيق هذا الهدف الاجتماعي جاء الإسلام بنظام مدني، يتضمن تشريعاً شاملاً لجميع الأسس القانونية اللازمة لإقامة حياة اجتماعية في دولة، وتنظم علائق الناس بعضهم مع بعض وعلائقهم بالسلطة الحاكمة، وصيانة الحقوق الخاصة للأفراد والحقوق العامة للجماعة، فعندما يقال أن الإسلام دين ودولة يراد بذلك أن المعنى العام للشرعية الإسلامية يقوم على هذه الدعائم الثلاث: عقيدة عقلية، وعبادة روحية، ونظام قانوني قضائي^(١).

والهدف الأخير وهو النظام القضائي القانوني الناظم لعلاقة الناس بعضهم ببعض وعلائقتهم بالسلطة الحاكمة، وما يتضمنه هذا النظام القانوني من قواعد وأحكام هو من أركان هذه الدراسة .

وهذا النظام القانوني القضائي يتضمن قواعد وأحكاماً أساسية، سواء في ميدان الحقوق الخاصة أو العامة، والتي نصت عليها الشريعة الإسلامية باعتبارها مبادئ أساسية، وتركت التفاصيل للاجتهاد في التطبيق بحسب المصالح الزمنية والإمكانات المكانية، إلا قليلاً من الأحكام

(١) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ط٢، ٢٢، دار القلم، دمشق، سوريا، ٢٠٠٤م، ج١، ص٤٨-٤٩.

تناولتها بالتفصيل كالميراث والعقوبات، فنتج عن ذلك فقه تفسيري عظيم حول النصوص الأصلية في الشريعة باجتهاد الفقهاء الشراح، والقضاة الحاكمين^(١).

يقول الشيخ شلتوت: (أن تفصيل ما لا يتغير، وإجمال ما يتغير إحدى الضرورات التي نقضي بها، ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها)^(٢).

فالإسلام إنما جاء في ميدان شؤون الحكم بمبادئ عامة تسمح عموميتها ومرورها بالتطبيق في صورٍ متعددة وبأساليب مختلفة حسب ما تقتضيه ظروف الزمان والمكان، يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف: (أن القرآن اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها كل حكومة عادلة، ولا تختلف فيها أمة عن أمة فقرر العدل، والشورى، والمساواة، أما ما عدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكت عنها ليتسع لأولي الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكوماتهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم، غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة)^(٣).

لذلك كانت الدعوة بالعودة إلى الإسلام لا يفهم منها بحال من الأحوال العودة إلى مرحلة زمنية دون أخرى؛ لأن تلك المراحل ما هي إلا وقائع تاريخية لا يمكن الرجوع والعودة إليها؛ وإنما العودة إلى الإسلام تكمن في الرجوع إلى مبادئه الراسخة، وقواعده الهادية، ونصوصه الخالدة من الكتاب والسنة.

والحديث عن المبادئ الدستورية يتلخص في بيان وتفصيل أهم هذه المبادئ العامة من شورى، وحرية، وعدالة، ومساواة، وكرامة، ومساءلة للحكام، وهو ما سيتم تفصيله في المطلب القادم.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٩-٥٠.

(٢) شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ط ١، ام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م، ص ٤١٧.

(٣) خلاف، عبد الوهاب، تحقيق: محمد عمارة، السياسة الشرعية، ط ١، ام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ٢٠١٢م، ص ١٩.

المطلب الثالث : المبادئ الدستورية

الفرع الاول: مبدأ الشورى

أولاً: مفهوم الشورى لغة واصطلاحاً

• لغةً: مصدر شاورته، مثل البشرى والذكرى ونحوه، والمشورة: الشورى. وجاء في اللسان: (أشار عليه بأمر كذا: أمره به، وشاوره مشاوراً وشواراً واستشاره: طلب منه المشورة، وأشار الرجل يشير إشارة إذا أوماً بيديه ، وأشار عليه بالرأي) (١).

• اصطلاحاً: عرفها ابن العربي فقال: (المشاورة هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده) (٢).

وعرّفها بعض السلف بأنها: مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم اتباعهم، ويمكن تعريفها بلغة العصر بأنها: (اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة) (٣).

في المقابل تعتبر المشاركة والمساواة السياسية لدى الغرب عماد النظام الديمقراطي المتحرر من قيود الاستبداد والظلم القائم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب، ومن حقّه أن يحكم نفسه بنفسه، وهذا ما تضمنه الاعلان العالمي لحقوق الانسان اذ نص في مادته الواحدة والعشرين من الإعلان على أنه (لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون في حرية) (٤).

غير أن الأمر لم يترك على إطلاقه، إذ المراجعات الدائمة لهذه المواثيق أفرزت عدداً من النظريات التصحيحية التي فرضت أن الديمقراطية تتطلب من الرجل العادي مستوى معيناً من القدرة والأخلاق، من خلال سلوك معقول ومشاركة فعّالة في الحكومة، وفهم ذكي للقضايا العامة، ومقياس مستقل يُقدّم المصلحة العامة (٥).

غير أن الشورى في الإسلام معالمها واضحة وبينة خلافاً للنظم الديمقراطية الغربية، فقد عرّف عبد الله كنون الشورى بأنها: (شورى أهل الحل والعقد ممن لهم خبرة في الشؤون السياسية

(١) الرازي، مختار الصحاح، مادة (شور)، ص ٣٥٠. ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٤٣٧.

(٢) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعافري، (ت: ٥٤٣ هـ، ١١٤٨ م)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، أحكام القرآن، ط ٣، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م، ج ١، ص ٣٨٩.

(٣) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٨١.

(٤) الرَّاجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٣٢.

(٥) إبدوريا، المدخل إلى العلوم السياسية، ص ٨٢.

والحربية والاجتماعية، والاقتصادية، مع الايمان والنزاهة والدين والاخلاص وإن كانوا أقلية؛ إن الناس واحد منهم كآلف، وآف كآلف، فالأكثرية العددية هنا معوضة بالأكثرية النوعية (١).

في حين أن أغلب النظم الديمقراطية تقوم على أساس الأكثرية في حسم القضايا لا على النوعية.

ثانياً: مشروعية الشورى:

الشورى تستمد مشروعيتها من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، أما من كتاب الله فقولته تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وهو خطاب للنبي ﷺ يحثه ويأمره بمشاورة أصحابه، يقول القرطبي: (وقد كان النبي ﷺ يشاور أصحابه بالأمور المتعلقة بمصالح الحروب، ولم يكن يشاورهم بالأحكام لأنها منزلة من عند الله) (٢).

وقد أثنى الله تعالى على الجماعة المسلمة المتصفة بالتشاور فيما بينها فقال: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا

لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الشورى: ٣٨)، أما الشورى في السنة النبوية فتستمد شرعيتها من فعل الرسول ﷺ وقوله، فقد ثبت أنه ﷺ قد شاور أصحابه في أشياء كثيرة، وفي مواطن عديدة، وقد كان دائم الحديث بقوله: (أَشِيرُوا عَلَيَّ) (٣)، وقد شاور النبي ﷺ أصحابه يوم بدر في الذهاب إلى العير (٤).

ويوم الخندق شاور النبي ﷺ أصحابه في مصالحة الأحزاب على ثلث ثمار المدينة في تلك السنة، فأبى ذلك السَّعْدَان، سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فترك ذلك ﷺ، وغير ذلك كثير من صلح الحديبية إلى فتح مكة وغزوة حنين وغزوة تبوك إلى حين وفاته ﷺ (٥).

(١) كنون، عبدالله، الإسلام أهدى، ط٢، ١، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٤م، ص ١١٠-١١١.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٣٧.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم ..) حديث رقم: ٤٧٥٧، مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم: ١٣٣٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم، حديث رقم: ٣٩٥٢ و ٤٦٠٩، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة بدر، حديث رقم: ١٧٧٩.

(٥) البزار، الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، أبو الحسن، نور الدين، المصري القاهري (ت: ٨٠٧هـ/١٤٠٥م)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، ط ١، ٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٣٣١، كتاب الهجرة والمغازي، باب غزوة الخندق، وينظر: الصلابي، محمد علي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل الأحداث، طبعة خاصة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١م، الدوحة، قطر، ٢٠٠٩م، ص ٥٨٠، ٧١٦، ٧٨٤.

ورود في الأثر عن الحسن بن علي رضي الله عنه: (ما تشاور قوم قط بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضروهم)^(١)، ففعله وقوله ﷺ يدلان على أهمية الشورى ومكانتها في حياة المسلمين سواء العامة منها أو الخاصة .

مما سبق يتبادر إلى الذهن سؤال حول مجالات الشورى وما الأحوال التي يجب فيها على الإنسان ممارسة الشورى من عدمها، ومتى لا تجب .

لذلك لا بد من توضيح مفهوم يلتبس على كثير من الناس بل ويخلط فيه الكثير أيضاً ، مما جعل البعض يذهب إلى القول بعدم إلزام الشورى أو عدم وجوبها ، فوجب التفريق بين الشورى والاستشارة.

فالاستشارة هي طلب الرأي والمشورة ممن يكون محل ثقة طالب الاستشارة، وهو وحده صاحب الحق من يقوم باتخاذ القرار في المسألة التي يطلب الرأي فيها، أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة، سواء السياسية أو القضائية، أو في الأحكام القطعية أو في الأحكام الاجتهادية والخلافية، أو في تنظيم الشورى. لذلك كان الأخذ بالاستشارة وتطبيقها غير واجب وغير ملزم لأن طالب المشورة هو صاحب الحق وهو الأدرى بمصلحته من غيره ، مما يعني أن الاستشارة تكون في الحالات الخاصة والفردية، أما الشورى فهي ملزمة وواجبة لأنها تتعلق بالصالح العام لا بفرد دون آخر^(٢).

ثالثاً: حكم الشورى

اختلف الفقهاء فيها إلى رأيين، هل هي ملزمة أم معلومة:

الرأي الأول؛ من رأى بوجوب الشورى وفرضيتها :

وهم جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية، والقول الصحيح للمذهب الشافعي، وغيره من المعاصرين كأمثال: محمد عبده، وأبو زهرة، وعبد الوهاب خلاّف ويوسف القرضاوي^(٣).

(١) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم وشاورهم في الأمر، دار المعرفة - بيروت ، ١٣٧٩هـ.

(٢) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٨٦.

(٣) الصلابي، علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، ط١، ١م، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ٢٠١٠م، ص ١٤٦.

وقد استندوا إلى النصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يقول تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي

أَلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وهذا أمر والأمر يفيد الوجوب، يقول ابن عطية: (إن الشورى من قواعد

الإسلام وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب) (١).

ويقول القرضاوي: (والأصل في الشورى الوجوب؛ لأن الله تعالى أمر بها نبيه محمد ﷺ،

فإذا كان الرسول المؤيد بالوحي مأموراً بالمشاورة فغيره أولى بلا ريب) (٢).

الرأي الثاني؛ من رأى بأن الأخذ بالشورى غير واجب وإنما هو مندوب:

وينسب هذا القول لقتادة وابن اسحاق والشافعي وابن حزم وابن القيم، واستدلوا بالقياس

على أن النبي ﷺ لم تجب عليه الشورى أو المشاورة وبالتالي يُقاس عليه وضع الخليفة المسلم، إذ لا تجب عليه المشاورة؛ لأن السلطات الدينية والسياسية من صلاحياته، له أن يتولاها بنفسه أو أن يُفوض فيها البعض باختياره، من دون إلزام أو فرض عليه.

ويرد على ذلك بأن هذا القياس غير سليم؛ لأن مقام النبي ﷺ أوجب وأحكم من مقام الخليفة؛

فقد كان يجمع ﷺ أكثر من وظيفة دينية ودنيوية في آن واحد، مستنداً في ذلك لقوة المصدر الذي يعود إليه، أما في مسائل الدنيا فكان من عاداته ﷺ التشاور مع أصحابه. في المقابل ترى أن الخليفة أو الحاكم يشكل رمزاً – في الغالب – لأي أمة ويستمد قوة سلطانه من الأمة بعمومها، وقد جاءت النصوص على الأمر بالشورى في حق النبي ﷺ، فمن باب أولى أن يشمل من دونه ﷺ، ولم يرد

في القرآن ولا في السنة خلاف ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي أَلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) (٣).

وعليه فإن الراجح هو القول بوجوب الشورى وأنها فرض على الحاكم وهي حق للمحكوم،

بموجبها يلتزم بالسمع والطاعة؛ لأن طبيعة الحكم في الإسلام تستلزم عدم التفرد بالرأي خاصة إذا كان في الأمور العامة.

وبالتمييز السابق بين الشورى والاستشارة يتضح بين ما هو ملزم وما هو مُعَلِّم، فالشورى

فيما اتفق عليه أهل الحل والعقد ملزمة للحاكم، وإذا اختلفوا فالعبرة برأي الأكثرية. أما الاستشارة

فتكون لأخذ النصح والاسترشاد في القضايا الخاصة خلافاً للشورى وطالب الاستشارة هو صاحب الحق في اتخاذ القرار .

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٤٩.

(٢) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط١، ١م، مؤسسة الرّسالة، ٢٠٠١م. ص١٠١.

(٣) الصلابي، الشورى فريضة إسلامية، ص١٤٨.

رابعاً: أهل الشورى وتمثيلهم للأمة :

عُرف أهل الشورى في زمن النبي ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين بأهل الحل والعقد أو أهل الاختيار، والأول هو الأكثر تداولاً واستعمالاً. يضم أهل الحل والعقد عناصر وفئات مختلفة تكونت بطريقة طبيعية وتدرجية، وتولدت غالبيتها من بطون أحداث تاريخية، وهذه الفئات تشمل: السابقون الأولون إلى اعتناق الإسلام بمكة، والممتازون بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم، وفراساتهم، وأصحاب النفوذ من الأنصار الذين بايعوا النبي ﷺ^(١).

غير أن مصطلح أهل الحل والعقد يُعتبر مفهوماً تاريخياً نشأ في صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة وتأسيس دولة الإسلام الأولى، وليس بلازم أن يُسمّى بهذا الاسم من يُناط بهم من الوظائف والاختصاص ما كان منوطاً لأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية الأولى^(٢).

وقد اصطلح الماوردي وأبو يعلى الحنبلي ومن بعدهم على تسمية أهل الحل والعقد (بأهل الاختيار) بمعنى الذين تُوكل إليهم مهمة اختيار الخليفة، وينوبون عن الأمة في عقد البيع، واختيارهم يكون حجة على الأمة، يقول الماوردي: (هم الذين تقوم بهم الحجة، وببيعتهم تنعقد الخلافة)^(٣). وأهل الحل والعقد هم رؤساء التجمعات السياسية أو أمراء بطون القبائل، التي كانت تشكل الوحدات السياسية في الدولة الإسلامية، لذلك فإن الأمة هي المسؤولة عن إيجاد جماعة الحل والعقد واختيارهم^(٤).

إن المراد بأهل الشورى الآن أو أهل الحل والعقد هم من تجب استشارتهم ويكونون مؤهلين بصفاتهم وشروطهم، وأول ما يتبادر إلى الذهن هو مجلس الشورى الذي يكون بجانب رئيس الدولة وحكومته^(٥)، وأهل الشورى فريقان لا غنى بأحدهما عن الآخر: أولهما: المختصون في الموضوع الذي يكون محلاً للشورى، وثانيهما: هم أهل الرأي أو المفوضون بإبدائه في الأمة، وإذا كان أهل الحل والعقد في الماضي وأهل الشورى، يمثلون من يدينون لهم بالطاعة من المواطنين، كأبناء

(١) متولي، عبد الحميد، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص ٢٥٦

(٢) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٠٦.

(٣) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: ٤٥٠هـ، ١٠٥٨م)، تحقيق: نبيل عبد الرحمن حيواني، الأحكام السلطانية، ط ١، م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص ١٥.

(٤) غرايبي، رحيل، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ط ١، م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٥) الصلابي، الشورى فريضة إسلامية، ص ١٧٤.

القبيلة الواحدة مع شيخهم، فإنه يجب في عصرنا أن يكون تمثيلهم للأمة مجتمعة باعتبارها كياناً اجتماعياً واحداً لا تفريق فيه ولا تجزئة، وينبغي أن يكون اختيارهم بإرادة حرة^(١).

خامساً: شروط أهل الشورى:

لتحديد معالم وأسس الاختيار الصحيح لأهل الشورى (أهل الحل والعقد) فلا بد من ضوابط وقواعد يستحق من خلالها أن يُختار الإنسان لهذه المكانة ذَكَرَ بعضها الراغب الأصفهاني: (لكن اعتبار من تجوز مشورته صعب جداً، فإنه يحتاج أن يكون صديقاً، مجرباً، حازماً، ناصحاً، رابط الجأش، غير معجب بنفسه، ولا متلون في رأيه، ولا كاذب في مقاله، فمن كذب لسانه كذب رأيه، ويجب أن يكون فارغ البال في وقت ما يُستشار)^(٢).

يقول عصام البشير: (إن للشورى أهلها من ذوي الحكمة والحكمة، والتجربة والخبرة، والعلم والمعرفة، فما كل من ولدته أنثى بصالح للشورى، ثم إن لكل فنَّ أهله، ولكل علم رجاله، كما أن لكل مجال خبراءه، فعلماء الكيمياء والفيزياء والنبات وما يسمى بالعلوم الكونية لا يصلحون للشورى في مجال المال والاقتصاد وعلماء الشريعة ليسوا باهل للافتاء في المجالات العسكرية من كَرِّ وفرِّ وتكتيك ومناورة)^(٣).

وسؤال أهل العلم والخبرة والاختصاص من الشروط الأساسية لاختيار أهل الحل والعقد، يقول لقمان الحكيم: (شاوَر مَن جَرَّبَ الأمور فإنه يعطيك من رأيه ما كان عليه بالغلاء وأنت تأخذه بالمجان)^(٤).

هذه أهم الشروط والصفات التي من خلالها يُعرف الأنسب والأصلح في تمثيل الأمة لممارسة مبدأ الشورى كحق في إقامة نظام الحكم والرقابة عليه.

سادساً: طبقات أهل الشورى، بناءً على الشروط والصفات السابقة يمكن تصنيف أهل الحل والعقد في طبقات بحيث يكون أعضاؤها صالحين للقيام بمهمة الشورى نيابة عن الأمة، وهم على النحو التالي^(١):

(١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ)، تحقيق: د. أبو اليزيد بن زيد العجمي، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط ١، م، دار السلام، القاهرة، مصر، ٢٠٠٧م، ص ١٩٢.

(٣) البشير، عصام أحمد، الشورى في سياق معاصر، مجلة منار الإسلام، العدد ١٠، شوال ١٤١٩، ص ١٩-٢٠.

(٤) القلعي، أبو عبد الله، (ت: ٦٣٠هـ-١٢٣٣م)، تحقيق: إبراهيم يوسف، مصطفى عجو، تهذيب الرئاسة وترتيب السياسة، ط ١، م، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ١٨٨.

- ١- طبقة العلماء والرّاسخين في فقه الدين وأحكام الشريعة، العارفين بمقاصدها ومصالحها إلى درجة عالية تؤهلهم للاجتهاد والاستنباط؛ إذ لا تصح عضوية الجهلاء فيها، ولا أنصاف العلماء ولا علماء الدنيا.
 - ٢- طبقة أهل التجربة وذوي الخبرة الفنية: في شتى المجالات والتخصصات العلمية والتقنية والاقتصادية والعسكرية والصناعية وغيره، فاتخاذ قرار معين في هذه المجالات أو بعضها يحتاج إلى العلماء بها، وأصحاب التجربة والخبرة فيها.
 - ٣- طبقة السياسيين العارفين بأحوال الناس، المتمكنين من فقه الواقع السياسي العام-محلياً وإقليمياً ودولياً- فمؤسسة ولاية الشورى، تضع قوانين وتشريعات، منها ما يخص الدولة وأهلها، ومنها ما يتعلق بالعلاقات السياسية وغيرها التي تربط الدولة المسلمة بغيرها من الدول في العالم سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية .
- ولا يكون تخطيطها ووضعها للتشريعات والقوانين في المستوى المطلوب، إلا إذا كان من أعضائها علماء وخبراء ومتخصصون في السياسة الدولية والمحلية والإقليمية.

سابعاً: درجات الشورى :

- المسائل الفنية الخالصة، يؤخذ فيها برأي الفنيين .
- المسائل التشريعية العامة، يؤخذ فيها برأي أهل الشورى المكون من كبار القوم الممثلين لهم وهم وجوه القوم وزعمائهم الذين يمثلون رأيهم وهم محل ثقة الناس .
- أما المسائل أكثر عمومية وشمولاً، كاختيار الحاكم والمشاركة في الحكم أو غير ذلك من القضايا العامة التي تحتاج إلى معرفة رأي الناس جميعاً وهذه لا بد فيها من معرفة رأي الكافة عن طريق استفتاء عام^(٢).

خلاصة هذا المبدأ تتمثل في مكانته العظيمة والتي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وإذا اختلف الفقهاء في مبادئ عديدة لكنهم أجمعوا على أن مبدأ الشورى هو عماد نظام الحكم في الإسلام وخصيصة أساسية من خصائصه، فهو حق للناس وبذلك هو واجب على الحاكم الذي يستمد شرعيته

(١) الأنصاري، محمد، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ط١، م١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ٢٠١٢م، ص٥٢٨-٥٢٩.

(٢) ينظر: الأنصاري، عبد الحميد اسماعيل، الشورى واثرها في الديمقراطية، ط١، م١، دار الفكر العربي، دمشق، سوريا، ١٩٩٨م، ص٢٢٦-٢٢٧.

من الناس ومن يمثلونهم، كما قرر أهل العلم ومنهم ابن عطية الأندلسي إذ قال: (من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، وهذا ما لا خلاف فيه) (١).

الفرع الثاني: مبدأ العدل

وكما اعتبر العلماء بأن الشورى هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه نظام الحكم في الإسلام فإن العدالة ومكانتها تجعلها مبدأً ثانياً وأساسياً في نظام الحكم .

وتعرّف العدالة بأنها : الأحكام والتصرفات التي تُعنى بإسعاد الأمة وتعمل على تحقيق مصالحها وفقاً لمبادئ الشريعة وأصولها العامة، غير متأثرة بالأهواء والشهوات (٢)، وأكد على ذلك ابن القيم إذ قال: (حيث تكون العدالة يكون الشرع لأنها جزء منه) (٣).

وتعتبر العدالة في الاسلام من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم، إذ لها المكانة العظمى والمنزلة الكبرى وذلك من خلال الحثّ عليها والأمر بها سواء في الحياة العامة أو الخاصة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠) ، ويقول تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، واتفق جمهور المفسرين على أن المراد بهذه الآية هو ما كان من ولاية عامة أو خاصة (٤).

وقد نص القرآن الكريم على وجوب فرض العدل على الناس ولو بالقوة، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ

أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ

وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥) ، يقول ابن تيمية:

(فالمقصود من ارسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه، فمن

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٢٤٩.

(٢) الزحيلي، وهبة، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الاسلامي، ط١، ١م، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص٤٤.

(٣) ابن القيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: ٧٥١هـ-١٣٥٠م)، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط١، ١م، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ، ص١٤.

(٤) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٢٠٦.

عَدَلَ عن الكتاب قَوْمٌ بالحديد (١)، وفي السُّنَّة كان أجر القائم بالعدل من الحُكَّام بأن جعل في السبعة الذين يظلمهم الله في ظله.

وفي المقابل نص القرآن الكريم على تحريم الظلم وحذر منه فقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ

يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (الشورى: ٤٢)، بل وجعل القتال مباحاً

في حالة الشعور بالظلم ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ (الحج: ٣٩)،

وقال تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ

ظَلَمُوا أَيَّ مَنَقَلٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ (الشعراء: ٢٢٧).

ونطاق العدالة في الشريعة الإسلامية جاء ليشمل الحياة العامة والخاصة؛ لأنها أصل من أصول الحياة الاجتماعية فكما هي مطلوبة في العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، هي مطلوبة كذلك بين الخصوم الذين يقفون بين يدي القاضي، بل مطلوبة أيضاً بين أفراد الأسرة الواحدة، لذلك كما أن العدل مبدأ دستوري هو أيضاً قيمة اجتماعية يُمارسه المجتمع في حياته اليومية .

في المقابل نص الإعلان العالمي لحقوق الانسان على مبدأ المساواة في العدالة بين الناس أمام القضاء، وأنه مطلب انساني غير قابل للمزايدة فجاء في الإعلان أنه : (لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون)، ونصت المادة العاشرة على أن: (لكل انسان على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، الحق في أن تنظر في قضيته محكمة مستقلة نزيهة ومحايدة، نظراً منصفاً وعلانياً للفصل في حقوقه والتزاماته وفي أي تهمة جزائية توجه اليه) (٢).

والناظر إلى الفقه الدستوري الوضعي الحديث فإنه بالتأكيد لن يجد ذكراً للعدالة، اللهم إلا في ميدان القضاء، ولكن لو ترك ميدان القضاء إلى ميدان النظم السياسية والدستورية فلا تجد ذكراً

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عمران، علي بن محمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط١، ١م، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٩هـ، ص٢٦.

(٢) الراجحي، حقوق الانسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية القانون الوضعي، ص٧٦.

للعدالة ولا إشارة إليها. ولا يذكرها رجال الفقه الدستوري، ولا الباحثون في النظم السياسية بين خصائص النظام الديمقراطي أو غيره من الأنظمة^(١).

وما نعيشه في هذه الأيام من انتقائية واضحة في ممارسة حقوق الإنسان وتطبيقها، وعلى رأسها العدالة حيث تمارس في مكان ويمتنع عنها في مكان آخر، لحسابات سياسية أو مصالح مادية، في حين أن هذه الحقوق وحمايتها يجب أن يكون التعامل معها من منطلق قيمي وأخلاقي للحفاظ على كيان الإنسان ووجوده، لكن النفاق الحضاري والسياسي وصل إلى حد الاستهتار بالإنسان وتقديم المادة على وجوده وبقائه، فإن كان من طرح لحقوق الإنسان فإنه طرح نظري بعيد عن الواقع كل البعد وخاصة في زمن يعج بالمتناقضات.

الفرع الثالث: مبدأ الحرية

الحرية لغة : نقيض العبودية، والحرُّ نقيض العبد والجمع أحرار، والحرّة نقيض الأمة، والحرّ من الناس أختيارهم وأفاضلهم، وحرية العرب: أشرافهم . ويقال هو من حرية قومه أي من خالصهم^(٢).

والجملة الشهيرة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) تؤكد على هذا المعنى^(٣).

أما الحرية في الاصطلاح الشرعي فتعرف بأنها: حق يمتلك به الإنسان ممارسة أفعاله وأقواله وتصرفاته، بإرادة واختيار من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حقوق معينة^(٤). وعرّفت المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الصادر سنة ١٨٧٩م الحرية بأنها: قدرة الانسان على إتيان كل عمل لا يضر بالآخرين^(٥).

وهذا يعني أن الحرية في الشريعة الإسلامية وفي القانون الوضعي ليست مطلقة، بل هي مقيدة، ففي القانون الوضعي قُيدت بعدم الإضرار بالغير وأنها عامة لا تُميز أحداً عن أحد، غير أن الحرية في الشريعة الإسلامية لها قيود تنبعث من داخل الإنسان من خلال الوازع الداخلي، وقيود خارجية يُنظمها القانون عند فشل القيود الداخلية .

(١) متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، ص ٢٦٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٧٧.

(٣) ابن المبرد، يوسف بن الحسن بن عبد الهادي (ت: ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م)، تحقيق عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن الفريخ، محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ط ١، ٣، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٤) ينظر: الزحيلي، وهبة، حق الحرية في العالم، ط ٦، ١، دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠١٠م، ص ٣٩.

(٥) كشاكش، كريم يوسف، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ط ١، ١، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ٢٠٠٢م، ص ٥٨.

وعند الحديث عن الحريات وأنواعها يجد الإنسان فروعاً كثيرة تنبثق عن هذا المبدأ العام، بدءاً من الحرية الشخصية إلى الحرية السياسية والتي تشمل حرية الرأي، وحرية العقيدة، وحرية مزاوله الشعائر الدينية، إلى الحريات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها الكثير .

• حفظ الإسلام وكفالاته لمبدأ الحرية

الحرية منذ بدء الخليقة من آدم عليه السلام حتى قيام الساعة هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها حيث تتضمن مبدأ الحق في الاختيار، سواءً اختيار الرأي، أو اختيار العقيدة ، أو اختيار المنهج وهو ما أكده الاسلام وحرص على وجوده، وليس أدلّ على ذلك من قصة آدم وزوجته عندما نهاما عن أكل الشجرة، وكيف خالفا هذا النهي، ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١)، وهذه الحادثة الأولى في تاريخ البشرية تدل على أن الحق في الاختيار قدرة فطر الانسان عليها ومارسها منذ كان^(١).

وقد أرسى القرآن المبدأ العظيم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ليؤكد مبدأ حرية الاختيار بجميع صورها، فإذا كان الله عز وجل لا يُكره عباده على الإيمان به وطاعته فكيف يُتصور أن يُكره عباده على الخضوع والطاعة لغيره من البشر؟^(٢).

لذلك حُصرت الطاعة بقول النبي ﷺ: (لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ)^(٣)، وعندما بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ فَأَجَجَ لَهُمْ نَارًا وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَقْتَحِمُوا فَهَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَفْعَلُوا وَقَالَ آخَرُونَ إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنَ النَّارِ فَأَبَوْا، ثُمَّ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ)^(٤)، فكان الله سبحانه وتعالى هو الوحيد الذي (لا يُسأل عما يفعل) وما عداه (يُسألون).

(١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢١٣.
(٢) المطيري، الحاكم، الحرية أو الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي ومراحلها التاريخية، ط ٢، ام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م، ص ٤٥.
(٣) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٤٢٦، بلفظ لا طاعة في معصية الله تبارك وتعالى، وقال الشيخ الألباني: صحيح.
(٤) البخاري، صحيح البخاري، باب سرية عبد الله بن حذافة السهمي وعلقمة بن مجزز المدلجي، حديث رقم: ٤٣٤٠، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية حديث رقم: ١٨٤٠.

وكان أعظم مراتب الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، حيث جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: أي الجهاد أفضل؟ قال: (كلمة حق عند سلطان جائر)^(١).

يظهر جلياً مما سبق مكانة الحرية في الإسلام، وحجم المراعاة والعناية التي يوليها الإسلام لهذا المبدأ العظيم بل وجعلها من أسس نظام الحكم وقواعده الأساسية التي توجب على الحاكم وعلى الدولة في الإسلام كفالة الحرية للفرد المسلم وغير المسلم، وفي ذلك يقول عبد الحميد بن باديس^(٢): (فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية. والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله الرسل وما شرع لهم من شرع إلا ليعيشوا أحراراً وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية، ولكي يستثمروا تلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع، وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم في الحياة والحرية ومحافظة عليه وتسوية بين الناس مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل لا من ملوكها ولا من أبحارها ورهبانها)^(٣).

وفي المواثيق الدولية اهتمت المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالتأكيد على مبدأ أساسي يتمثل في حق الناس بالحرية ونصت على أنه (يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعاملوا بعضاً بعضاً بروح الإخاء)^(٤).

وتؤكد هذه المادة وغيرها بطبيعة الحال على أهمية تمييز الإنسان عن سائر المخلوقات بما وهبه الله من عقل ووجدان، وتعتبر هذه المرة الأولى التي يلتقي فيها المجتمع البشري ويتفق على صيغة موحدة في إطار تشريعي يُرسخ مفهوم الحرية والأخوة والمساواة، وهذا الانجاز ظلّ الغرب يفتخر به بين الأمم باعتباره إنجازاً حضارياً غير مسبوق للبشرية، غير أن واقع الأمر خلاف ذلك، إذ أن الشريعة الإسلامية قد سبقت ما تم انجازه في هذا المجال بحوالي أربعة عشر قرناً، فوضّحت

(١) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١٧، ص ٢٢٨، حديث رقم: ١١١٤٣، وصححه الألباني سلسلة الأحاديث الصحيح ٤٩١.

(٢) عبد الحميد بن باديس هو: عبد الحميد بن محمد المصطفى بن المكي بن باديس الصنهاجي، ولد بقسطنطينة عاصمة الشرق الجزائري، يوم الجمعة الموافق لـ ٤ ديسمبر ١٨٨٩م، وتوفي ليلة الثلاثاء الثامن من ربيع الأول سنة ١٣٥٩ هـ الموافق لـ ١٦ أبريل ١٩٤٠م في مسقط رأسه، عالم مفسر، فسر القرآن الكريم كلّهُ خلال خمس وعشرين سنة في دروسه اليومية، كما شرح موطأ مالك خلال هذه الفترة، أما إنتاجه العلمي فهو ما جُمع من مقالاته في "الشهاب" وغيرها من دروسه في التفسير، وقد جُمع ما نشر في (الشهاب) من افتتاحيات تحت عنوان "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير بإشراف محمد الصالح رمضان، وتوفيق شاهين. وقد جمع الدكتور عمار الطالبي ما أملاه الشيخ في الأصول نقلاً عن تلميذه: الشيخ محمد العربي والشيخ صالح بالبري، تحت عنوان: مبادئ الأصول، وغير ذلك من المقالات والدروس. ينظر: الطالبي، عمار، كتاب آثار بن باديس، ط ٤، ٤م، دار الغرب الإسلامي، تونس، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٣٢-١١٠.

(٣) شريط، عبدالله، مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير ونظرية ابن باديس، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مجلة الثقافة، الجزائر، العدد ٧٥، مايو-يونيو، ١٩٨٣م، ص ٢٤٧.

(٤) الراجحي، حقوق الانسان وحرياته الاساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٥٧.

وفصلت كل ما جاء في المادة الأولى لحقوق الإنسان من خلال القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة^(١).

الفرع الرابع: مبدأ المساواة

المقصود بمبدأ المساواة هو: أن يكون الأفراد المكونون لمجتمع ما متساوين في الحريات والحقوق والتكاليف والواجبات العامة. وأن لا يكون هناك تمييز في التمتع بها بسبب الجنس أو الأصل أو العقيدة^(٢).

ويُعد مبدأ المساواة صورة من صور العدالة، بل ولا يفترق مبدءاً العدل والمساواة غالباً، فدائماً يُقال: العدل في القضاء والمساواة في العطاء، بل يُمكن اعتبار المساواة نتيجة لتحقيق مبدأ العدل بين الناس، ولكن لأهميته البالغة وضرورة التأكيد عليه دائماً، قرر الإسلام هذا المبدأ العظيم، ف جاء للعالم بمبدأ جديد وخاصة العرب حيث كان يتعارض مبدأ المساواة مع الشعور القبلي السائد في عصر الجاهلية، بل يتعارض مع تلك المنظومة المعقدة من التفاخر المفرط بالأنساب والألقاب. وقد قرر الإسلام مبدأ المساواة وجعله من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، وجاء هذا التقرير في كتاب الله عز وجل وفي سنة رسول الله ﷺ بشكل مفصل.

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، فالله عز وجل خلق الناس كافة ولم يختص أمة بعينها لأنه لا فرق بين أمة وأمة، ولا بين جماعة وجماعة، ولا بين فرد وفرد، إلا بالتقوى، وهو مقياس المفاضلة.

وقد خطب النبي ﷺ في حجة الوداع فكان مما قال: (أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ إِلَّا بِالنَّقْوَى) ^(٣).

وهذا كان واضحاً في نهج النبي ﷺ وتعاملاته، من ذلك حادثة المرأة التي اتهمت بالسرقة، فحاول بعض الصحابة بالتشفع لها عند رسول الله بأن لا يقطع يدها، فغضب النبي ﷺ لذلك وقال: (وَإِنَّمِ اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَيْهَا) ^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٢٦.

(٣) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣٨، ص ٤٧٤، حديث رقم: ٢٣٤٨٩، قال شعيب الأرنؤوط اسناده صحيح، وينظر: حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط ٨، م، دار النفائس، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م، ص ٣٦٢.

وكذلك كان نهج أصحابه ﷺ، فأول خطبة لأبي بكر ﷺ بعد توليه الخلافة يؤكد فيها على مبدأ المساواة فيقول: (والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه)^(١).

والأمثلة على ذلك كثيرة، وكلها تؤكد على رسوخ هذا المبدأ في الشريعة وأثره في القضاء بل وفي شتى المجالات دون تمييز أو استثناء لأحد على أحد كما تبين سابقاً. فمبدأ المساواة لا يستثنى ولا يُميز بين فرد أو حاكم أو مسؤول، لأن الأصل الإنساني واحد ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتَنَّهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ (الحجرات: ١٣) وقوله ﷺ: (كلكم لآدم وآدم من تراب)^(٢)، فعلام يكون التمايز والاستثناء؟!.

ويعتبر مبدأ المساواة من أهم المبادي الدستورية التي تستند إليها الأنظمة السياسية المعاصرة. وقد بدأ تقرير هذا المبدأ في الإعلان الحقوقي الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩م، والذي استند إليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نص في مادته السابعة على أن: (الناس جميعاً سواء أمام القانون، وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دون ما تمييز، وكما يتساوون بحق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز)^(٤).

وعلى ذلك يجب الإشارة إلى قضية مهمة ألا وهي مسألة التقوى الواردة في قوله تعالى: ﴿

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وقوله ﷺ (وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى)^(٥)، فالتقوى المشار إليها هنا لا تعني بحال من الأحوال تفاضل الناس بعضهم على

(١) البخاري، صحيح البخاري، باب أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم، حديث رقم: ٣٤٧٥
(٢) ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، (ت: ٦٣٠هـ) تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، الكامل في التاريخ، ط ١، ١١م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م، ج ٢، ص ٢٤٤.
(٣) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم ٨٧٣٦، قال محقق المسند شعيب الأرنؤوط اسناده حسن، ج ١٤، ص ٣٤٩، وانظر: حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٣٦٠.
(٤) الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٧٦.
(٥) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم ٢٣٤٨٩

بعض في الحياة اليومية، لأن محل التفاضل هو التقوى في الآخرة لا في الدنيا وأمام الله لا بين الناس، فلا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة في حياة الناس^(١).

الفرع الخامس : مبدأ مساءلة الحكام:

يقوم هذا المبدأ في الأساس على فلسفة نظام الحكم باعتبار المقاصد العامة للنظام السياسي في الإسلام، ومكانة الدولة منها، ويقف جمهور المسلمين من ذلك موقفاً وسطاً بين موقفين، موقف العلمانيين والذين يحاربون الإسلام ويجتهدون لتفريغها من محتواها، وبين موقف القوى التقليدية الصوفية والشيعية والتي رسختها أنظمة الجور والاستبداد، والتي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة .

أما موقف الوسطية من جمهور المسلمين فيتمثل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة عدل الإسلام، وهي مجرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين والدنيا، والمتولون لها ليسوا سوى خدام عند الأمة، إذ هي المخاطب الحقيقي لإقامة الدين^(٢).

ولذلك كانت القاعدة الكبرى في مجال السياسة والحكم: (أن الأمة هي المخاطبة بتكليف الشارع، وهي صاحبة الوصاية في تنفيذ حكم الله وتطبيق شريعته وصيانتها وحفظها)^(٣).

بناءً على هذه النظرية تقوم فكرة الحقوق والواجبات، وهي متبادلة بين الحاكم والمحكوم وفق علاقة ترسمها الأمة - سيتم بيانها وتفصيلها لاحقاً - لأنها مصدر السلطة، والدولة ومؤسساتها ملزمة بكفالة الواجبات التي هي من حق الرعية والمجتمع كحق السيادة، وحق المشاورة وحق اختيار الحاكم وحق رفض أوامر ولادة الأمر، وهذا قائم أصلاً في حق المراقبة والمساءلة الذي يحفظ التوازن بين السلطة والحريات، ويرعى مصالح الأمة وبذلك تتصدى الأمة للسلطة عند استبدادها وتعدل اعوجاجها.

وقد وصف القرآن بعض أفعال الحكام بأوصاف الذم فقال تعالى: ﴿فَأَحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ

الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦)، وقوله

تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسَاوِدَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)

فإذا كان بعض أفعال الحاكم تُعد إفساداً في الأرض أو اتباعاً للهوى، فإنه يجب على الأمة أن تأمره

(١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٢٩ .

(٢) الغنوشي، راشد، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ط ١، م، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص ١٣.

(٣) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ص ٣٣١.

بالكف عن مثل هذا الفعل وإلا كانت مقصرة بواجبها في أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

وفي مقابل الواجبات المفروضة على الدولة، تجب لها الحقوق من قبل الأمة في صورة تشبه التعاقد بين الطرفين أو ما يسمى بالبيعة، وعلى رأس هذه الحقوق حق الطاعة الوارد في قوله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

(النساء: ٥٩)، حيث تؤكد الآية بأن طاعة أولي الأمر مقيدة بطاعة الله ورسوله، لتحديد المرجعية في ذلك، وتؤسس لمبدأ المشروعية القاضي بأن طاعة أولي الأمر تَبِعُ لطاعة الله عز وجل، فإن حَصَلَ النزاع والخلاف فمردُّ الأمر إلى المشروعية والمرجعية الأساسية: الله ورسوله.

بذلك يمكن أن تُكبح جماح السلطة عند تجاوزها لصلاحياتها، من خلال تحديد المرجعية وإرساء مبدأ المشروعية في صيانة الحقوق والواجبات، فالطاعة مقيدة بحدود الشريعة على مبدأ (لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة بالمعروف)^(٢).

وبهذا يفقد الحاكم صلاحياته وسلطته إذا عارض حكم الله ورسوله وهو الدستور الأعلى في الدولة الإسلامية وهذا ما أدركه الخلفاء الراشدون والمسلمون أجمعون^(٣).

وقد أدرك الصحابة هذا الأصل وهو مبدأ المشروعية التي لا تتصادم مع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأن الطاعة لا تكون إلا في معروف، وهذا السبب هو الذي جعل طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم يُخالفون الخليفة الراشد علي بن أبي طالب ﷺ، ويخرجون عن طاعته، لكونهم رأوا أن ترك القصاص ممن قتل عثمان ﷺ محرم وأنه لا بد من القيام بهذا الواجب. وهو السبب ذاته الذي دفع عبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وسعد بن أبي وقاص اعتزال الفتنة وبالتالي اعتزال علي ﷺ وعدم طاعته للخروج معه لقتال طلحة والزبير، إذ رأوا أن الطاعة إنما هي بالمعروف، وهذا القتال قتال فتنة لم يظهر فيه وجه حق^(٤).

كل ما سبق إن دل إنما يدل على مدى أهمية هذا المبدأ ومدى أخذ الشريعة بقاعدة جواز مساءلة الحكام لكل ما تستتبعه هذه المساءلة من نتائج بدءاً من النصيحة إلى المخالفة والأمر بالكف ثم الزجر والتعنيف وهكذا حتى يُدفع المنكر، وسيأتي بيان تفصيل مفهوم الطاعة والعلاقة بين الحاكم

(١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٣٣.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: ٧١٤٥.

(٣) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ٦٦.

(٤) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ٦٧-٦٨.

والمحكوم وما لهما من حقوق وما عليهما من واجبات، ومناقشة مسألة الخروج على الحاكم في تأصيل هذه الرسالة بإذن الله تعالى .

في المقابل يُعرف مبدأ مساءلة الحكام في النظم والمواثيق العالمية تحت اسم الحقوق والحريات السياسية، فإذا كانت هذه الحقوق والحريات مضمونة بموجب الدستور والدولة، وتمارس على أرض الواقع فهذا يعني أن النظام الديمقراطي هو النظام السائد، مما يعني أن الحاكم لا يحصل على هذا المنصب إلا بعد اختيار غالبية الشعب له وبالتالي فإن إرادة الشعب هي مناط السلطة في الحكم، وهذا يعني بالتأكيد مراقبة الحاكم ومحاسبته ومشاركته وحتى عزله إذا تطلب الأمر، وقد نصت المادة ٢١ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه (لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يُختارون في حرية)^(١).

وهذا هو الاتجاه الذي تسير نحوه الدساتير الحديثة لتوسيع نظام مساءلة الحكام ، بحيث يُسأل عن كل جريمة يرتكبها بل ويحاسب عليها ، بحيث تبقى المراقبة والمساءلة هي الضمانة الأساسية في حفظ الحقوق والحريات.

هذا إذا أخذنا كل مصطلح بذاته على حدة، أما إذا اجتمعت فإن الحديث سيكون ذا معنى عميق وكلام دقيق حول مفهوم نظام الحكم في الإسلام وماهية أركانه وشروطه، وبيان حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم ، وتفصيل حق الأمة في كيفية إقامة نظام الحكم وفقاً لمبادئ دستورية عامة، والبحث في مدى مشروعية الدفاع عن هذه الحقوق من خلال فهم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما هي الواجبات والحقوق المشتركة والمتبادلة.

كل ذلك في ضوء آيات الله وسنة رسوله ﷺ وما سار عليه الخلفاء الراشدون المهديون من بعده، مع التعرّيج في تأصيل هذه المفاهيم لنظرة المواثيق الدولية وأنظمة الحكم العالمية، من خلال عهدهم الدولية، لبيان أوجه الاتفاق والافتراق قدر الإمكان، وهو ما سيتم بحثه في تأصيل هذه الدراسة في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

(١) الراجحي، حقوق الانسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٣١-١٣٢.

الفصل الأول

تأصيل الدراسة

• مفهوم نظام الحكم وفلسفته

المبحث الأول

• السياسة الشرعية ومكانة نظام الحكم

المبحث الثاني

• علاقة الحاكم بالمحكوم

المبحث الثالث

المبحث الأول

مفهوم نظام الحكم وفلسفته

فكرة نظام الحكم في الإسلام:

نظام الحكم أو النظام السياسي، أو السلطة السياسية كان يطلق عليها في العصور الإسلامية الأولى (الإمامة) أو (الخلافة) أو (الولاية)، ثم استخدم مصطلح (دولة) حين انقسمت الأمة الإسلامية إلى وحدات سياسية مستقلة أو شبه مستقلة نتيجة لضعف سلطة الخلافة المركزية للنظام السياسي الإسلامي^(١).

وعرّفت الدولة بأنها (شعب أو أمة من الأمم ينظم أمرهم حكم، ويخضعهم هذا الحكم إلى أحكام قانونية واحدة لا تمايز فيها)^(٢).

والدولة كي تقوم ويطلق عليها مصطلح (دولة)، لابد أن تتوفر فيها ثلاثة عناصر:

أولاً: عنصر الإنسان (الشعب) أو (الأمة)^(٣).

ثانياً: عنصر الأرض والمراد البلد الذي تقام على أرضه الدولة ويقطنه الشعب، كالدولة التي أقامها النبي ﷺ في المدينة، وهو ما يطلق عليه الفقهاء دار الإسلام.

ثالثاً: عنصر السلطة أو السيادة، والتي من خلالها تدار الدولة ومؤسساتها لتدبير شؤون الشعب واستقراره، وتوفير احتياجاته، واخضاعه لأحكام القانون أو الدستور الذي ترتضيه في حسم الخلاف أو النزاع^(٤).

والدولة في هذا السياق يمكن أن تعرف بأنها: (البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحده، وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية)^(٥).

فالإسلام لم يحدد طريقة لتأسيس الدولة أو تحديد أسلوبها وشكلها، فسواء قامت على فكرة الخلافة، أو الإمامة، أو الولاية، أو على نظام الملكية الدستورية، أو على النظام الجمهوري، أو الرئاسي والبرلماني، أو أي صورة من الصور التي يتفق عليها الناس فكل ذلك يخضع لتغير الزمان واختلاف المكان، لذلك كان اهتمام الإسلام لترسيخ مبادئ نظام الحكم التي لا تتغير بتبدل

(١) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٣٩٥.

(٢) الدواليبي، محمد معروف، الدولة والسلطة في الإسلام، ط ١، ١م، دار الصحوة، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م، ص ١٦.

(٣) ينظر: الفصل الأول تحت عنوان: مفهوم الكافة، ص ٢٣.

(٤) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٣٦٠.

(٥) صافي، لوي، العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط ١، ١م، دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠١م، ص ١١٩.

آراء الناس أو تغيير زمانهم أو مكانهم، فأى أسلوب وأي شكل للدولة مقبول ما دام ضمن حدود مبادئ نظام الحكم، والتي منها اعتبار إرادة الأمة، وأنها هي الأصل، وهي مصدر السلطة لإقامة العدل وترسيخ الحرّيات، وأن رضاها أساس قيام أي دولة وعماد شرعية أي حاكم.

* الحكم للأمة أم للشريعة:

مما يدور الجدل حوله في العصر الحديث مبدأ (الأمة مصدر السلطات)، حيث اعتبر البعض أن هذا المبدأ يتناقض مع أصول الشريعة الإسلامية والتي تقضي بأن الشريعة هي المرجعية العليا في إقامة نظام الحكم الإسلامي.

ولكي تتضح الصورة لا بد من التفريق بين مصطلحين مهمين في النظام الدستوري

وهما: (السلطة) و(المرجعية):

فالسطة هي: أداة التنفيذ العملي في الدولة، وهي من يملك حق اتخاذ القرار وتطبيق القانون وفرض المرجعية، أما **المرجعية** فهي: مجموعة الأفكار والمبادئ والأحكام التي تحتكم إليها السلطة في التشريع، لذلك لا جدال في أن المرجعية في المجتمع المسلم يجب أن تكون للشريعة، وسلطة تنفيذه بيد الأمة، عبر النظام الانتخابي أو الشوري، لا بيد الحاكم المتفرد أو الحاكم المتغلب^(١).

إذاً **(السلطة)** في المجتمع المسلم تكون بيد الأمة، في ما تبقى **(المرجعية)** في المجتمع المسلم هي للشريعة، وهذا التمييز لا بد من إظهاره كي لا يقع البعض في الخلط بين ما هو سلطة وبين ما هو مرجعية كما حدث مع الخوارج حين قالوا لعلي عليه السلام: (أترأه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟) فأجابهم علي: (إنا لسنا حكّما الرجال، إنما حكّما القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال)^(٢).

وعندما يقال إن الأمة هي مصدر كل السلطات، لا يعد ذلك خروجاً عن إطار الشريعة ومقاصدها، أو عن مبدأ (إن الحكم إلا لله)؛ لأن الحاكمية في دولة الإسلام إنما هي للشريعة، أي للقانون المستند إلى الوحي، وما تسنه الأمة من قواعد وأحكام إنما هو في إطار النص ومقاصده^(٣). لذلك لا تعارض بين القول إن الأمة هي مصدر السيادة وبين اعتبار أن القرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدر التشريع؛ لأن الأمة هي التي تفهم الكتاب والسنة وتعمل بهما وتنتظر في

(١) القديمي، نواف، أشواق الحرية مقارنة للموقف السلفي من الديمقراطية، ط٦، ١م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م، ص٥٣-٥٤.

(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص١١٠.

(٣) أبو حبيب، سعدي، دراسة في منهج الإسلام السياسي، ط١، ١م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ، ص١٨٨.

أحوالهما لتتري مواضع التطبيق ومواضع الوقف والتعديل، وتقرُّ الإمام على ما يأمر به من أحكام أو تأباه^(١).

وإن الشريعة الإسلامية لها أصول ثابتة وقواعد راسخة، كما أن فيها مصالح متغيرة ووسائل متجددة بما يضمن صلاح هذا الدين في كل زمان ومكان، وعليه يتقرر أن الأمة مصدر كل السلطات، وأن المرجعية لكل سلطة هي الشريعة الإسلامية.

في المقابل تجد أن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان لم تميّز بين السلطة والمرجعية، بل اعتبرتهما شيئاً واحداً، فالشعب هو السلطة وهو المرجعية في نفس الوقت، حيث نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة الواحدة والعشرين أن (إرادة الشعب هي مناط الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساوى بين الناخبين)^(٢).

واعتبار أن الشعب هو مناط الحكم يعني أنه يملك الحق في تقرير مصيره على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، حيث نصت المادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن (لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق حرّة في تقرير مركزها السياسي وحرّة في السعي لتحقيق نمائها السياسي والاجتماعي والثقافي) وهذا يعني منح الشعب سلطة تنفيذ الأحكام التي هو مرجع لها في ذات الوقت بشكل حرّ وبدون تدخل خارجي^(٣).

(١) العقاد، عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام، ط٣، ١م، دار المعارف، القاهرة، ب.د، ص٢٤
 (٢) الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص١٨٨.
 (٣) المرجع السابق، ص٢٠٩.

المطلب الأول: مفهوم نظام الحكم وأهميته

الفرع الأول: مفهوم نظام الحكم في التاريخ البشري:

يصف الأقدمون الإنسان بأنه اجتماعي بطبعه، وأنه يعتمد على نفسه في أمور معينة وأمور أخرى يحتاج فيها إلى غيره، لتوفير احتياجاته الضرورية، فالإنسان يميل بطبعه للاجتماع والأنس بغيره لأنه خُلِقَ ضمن طبيعة معينة تفرض عليه أن يتعايش من خلالها حيث جعلت له زوجة تؤنسه في دنياه وأصدقاء يتواصل معهم، فالاجتماع حاجة ضرورية للإنسان يحقق فيها المصالح ويسد الحاجيات، كل ذلك من أجل أن يتطور الإنسان ويستمر في وجوده.

يقول ابن تيمية: (كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة الا في الاجتماع والتناصح، ولهذا يقال الإنسان مدني بطبعه، فإذا اجتمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها بما فيها من المفسدة) (١).

والإنسان منذ أن وجد على هذه الأرض وجد كفرد، ثم تطور الأمر ليُكوّن جماعة، ثم كوّن القبيلة التي يجتمع تحتها عدد من الأفراد يشتركون في رابط معين، وعلى مدار كل تلك السنوات وما بعدها تكوّن لدينا ما يسمى بالمدينة والتي اجتمع فيها الفن مع الأدب والعلم مع اختلاف المعتقد، والذي بدوره أظهر حضارات متنوعة، وثقافات متعددة، وأنشأ معتقدات وتقاليد وأعرافاً مختلفة، حيث تكوّن من خلالها فلسفة سياسية أو فكر سياسي في كيفية إدارة المدينة التي يجتمع فيها كل ما سبق .

يقول جان جاك روسو في شرحه للعقد الاجتماعي وكيف حدث: (إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يخلق في الإنسان تغييراً متميزاً، حيث يحل في سلوكه العدل وتحلى أعماله بالبعد الأخلاقي الذي ينقصه قبل ذلك) (٢).

إذاً الانتقال من الحالة القبلية إلى الحالة المدنية تطلب من الإنسان أن ينتقل في مستوى التفكير من الغريزة إلى القيمة ومن العفوية إلى السلوك والأخلاق، والذي بدوره أنشأ فكرة السلطة واعتبرها ضرورة لإدارة شؤون هذه المدينة وتنظيمها.

(١) ابن تيمية، الحسبية، ص ٧.

(٢) مناخ، هيثم، الإمعان في حقوق الإنسان، ج ٢، ص ٧٢.

الفرع الثاني: النظريات التاريخية لنظام الحكم

لقد ظهرت مجموعة من النظريات في التاريخ البشري حاولت تفسير نشأة الدولة وعلى أي أصل قامت، وكيف أن الإنسان عاش تحت شكل من أشكال التنظيم السياسي، ومن أهم هذه النظريات:

أولاً: نظرية الأصل الإلهي

وهذه النظرية تقوم على أن الدولة كانت قد تألفت بشريعة الإله، حيث حکامها يعينون بقدسية، وهم لا يخضعون لمحاسبة أي سلطة أو مرجع سوى الله، وهذا ما جاء في الإنجيل حيث ورد فيه: (دع كل روح أن تكون تابعة إلى القوة الأعظم * ذلك أن لا قوة إلا لله * السلطات الموجودة هي شريعة الله). أي أن أي شخص يخاصم السلطة يخاصم شريعة الله، وأن أولئك المخاصمين للسلطة سوف يجلبون لأنفسهم عذاب الجحيم. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الدولة تعود في نشأتها إلى الله تعالى، وأن الإنسان ليس عاملاً أساسياً فيها؛ لأن الإله هو الذي اختار لها حکاماً يدير شؤونها، وقد سادت هذه النظرية عند الفراعنة والرومان في بعض مراحلهم التاريخية واليابانيين إلى غاية ١٩٤٨م، وقبل ذلك قامت الكنيسة في العصور المسيحية الوسطى باعتماد هذه النظرية في الحكم^(١).

ثانياً: نظرية القوة والغلبة

وتقوم هذه النظرية على أن أساس السلطة هو القوة، ونظام الدولة هو نظام مفروض عن طريقها، واستدل القائلون بهذه النظرية أن طريقة نشوء الدول التاريخية القديمة كان على أساس القوة حيث كان القوي يستغل الضعيف اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وهو ما كان سائداً بين الأفراد والقبائل قديماً ثم تطور إلى نظام يدير المدينة.

وصحيح أن هذه النظرية قد نشأت قديماً إلا أننا شاهدنا صورة من صورها في العصر الحديث من خلال مجموعات وأفراد يفرضون أنفسهم على حكم الناس بالقوة والغلبة، سواء بالمؤامرات الداخلية أو الخارجية أو من خلال الانقلابات العسكرية، وقد وجد الطغاة -للأسف- من يُخرِّج لهم مثل هذه التصرفات تخريجاً فقهياً وعلمياً؛ لصبغ أفعالهم بالمشروعية الدينية تارةً وبالمشروعية الوهمية من خلال بث الرعب والخوف تارةً أخرى، وهذا ما يؤدي إلى الاستبداد وتحكيم التغلب كمنهج، ولذلك جاء الإسلام ليحرر الناس من سطوة وجور أمثال هؤلاء.

(١) آبدوريا، المدخل إلى العلوم السياسية، ص ٣١.

وأغلب مفكري ومنظري هذه النظرية كمكافيلي وغيره يستندون في تبرير هذه الفكرة إلى البعد الغريزي الذي يتصرف به بعض البشر والذي يعتمد على القوة في العيش والبقاء وإقامة الدولة والنظام على مبدأ أن القوي فيها يأكل الضعيف^(١).

ثالثاً: نظرية التطور:

أو ما يطلق عليه نظرية التطور الطبيعي الاجتماعي، والتي تعتبر أن الدولة عبارة عن حيلة تاريخية تطورت تدريجياً وبشكل مستمر في المجتمع، من رابطة الأسرة إلى رابطة القبيلة إلى تكوين المجتمع ومن ثم إلى إيجاد نظام ودولة تقوم على سلطة يحتكم إليها الجميع لضبط مسألة الحاجة الغريزية في العيش والبقاء، وهذه النظرية مقبولة بشكل عام مقارنة بالنظريات السابقة التي لا تجعل للإنسان وجوداً على أي مستوى، في حين أن هذه النظرية مركزها وقوامها الإنسان، بغض النظر عن بعض إشكاليات هذه النظرية التي تعتمد على أن الحاكم يقوم مقام الأب والشعب هم أبناؤه أو اعتبار أن السلطة ملكٌ لعائلة معينة يتم توارث المنصب فيها بين الآباء والأبناء والأقارب، وغير ذلك من الإشكالات الجوهرية في هذه النظرية إذ إن بعض الدول قامت دون حاجة إلى تطور طبيعي تاريخي كاحتلال الاسرائيلي على سبيل المثال^(٢).

رابعاً: نظرية التعاقد الاجتماعي:

ظهرت فكرة العقد الاجتماعي عند اليونان والرومان، يقول شيشرون في تعريفه للدولة على أنها صورة من الشركات، أي أنها تقوم على أساس تعاقدية، وهذا الأساس يتطلب تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم للجماعة. وقد ظهرت في العصور الوسطى بصورة يمين الولاء للسيد الاقطاعي، ثم تبلورت في عصر النهضة على يد الكنيسة على عقد تراضٍ بين الشعب والحاكم يرتب التزامات على الطرفين بحيث إذا أخل أحدهما كان الآخر في حلٍّ من العقد أي: فسخ العقد، إلى أن تبلورت فكرة العقد الاجتماعي في القرن الثامن عشر على يد (جان جاك روسو) والذي يرى أن الأفراد يتنازلون بموجب هذا العقد عن جميع حرياتهم الطبيعية للمجموع، على أن هذا التنازل لا يعني تجريدهم من الحريات دون مقابل؛ لأن المجتمع سيوفر لهم مقابل هذه الحقوق

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

والحرّيات الطبيعية التي تنازلوا عنها، حقوقاً وحرّيات مدنية أكثر ضماناً وأوفر حمايةً من خلال القانون الذي هو تعبير عن الإرادة العامة للناس^(١).

وفكرة التعاقد في إنشاء نظامٍ للحكم موجودة في الإسلام منذ أن وجد سواء في عهد الرسول ﷺ أو عهد الخلفاء الراشدين من بعده وهو ما سيتم بيانه في المطلب القادم.

خلاصة هذه النظريات لشكل الدولة وكيف بدأ إنشاؤها، وكيف أن الجميع يقرون بأن الإنسان بحاجة إلى من ينظم شؤونه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، خاصة في ظل تطور المجتمعات وانتقالها من الحياة الطبيعية البسيطة إلى حياة المدينة المعقدة التي قد يقع بها تجاوزات من بعض الأفراد تجاه الآخرين، فكان لا بد من وجود سلطة رادعة للمتجاوزين وحامية لحقوق الآخرين، وهي الضرورة التي استشعر وجوب وجودها البشر كافة منذ أن نشأت الحضارات وتطورت المجتمعات إلى ما نراه اليوم من صورٍ للمدينة الحديثة، لأنه لو ترك الأمر دون أن ينظمه أحد أو يقوم على تدبيره جهة، فإن الفوضى ستنتشر ويعود البشر إلى القانون الطبيعي، الذي يقضي بأن القوي يسيطر على الضعيف في ظل شريعة الغاب، لذلك كان وجود الدولة ضرورة ملحة في كافة مراحل تطور البشرية.

ولم تستقر الديمقراطية كنظام عادل للحكم في الدول الأوروبية إلا بعد الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، والتي نادى بالعدالة الاجتماعية وحثت على ضمان الحقوق وحماية الحريات، وقد لُخص هذا التصور في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي نصت المادة الواحدة والعشرون فيه على أن (لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون بحرية، ولكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده، وإرادة الشعوب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة)^(٢).

ولم تكف المواثيق الدولية بالإشارة إلى ضرورة إقامة الدولة وأهمية وجودها وإنما تجاوزت ذلك إلى بيان مناط إقامة هذا الحكم بأنه يعود إلى الشعب وهو أساس وجوده.

(١) ينظر: الجبوري، ساجر، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، ص ٨٤-٨٥. آيدوريا، المدخل الى العلوم السياسية، ص ٢٦/٢٧.

(٢) الراجحي، حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٣٢.

المطلب الثاني : مفهوم نظام الحكم لدى العرب والمسلمين

الفرع الأول : مفهوم نظام الحكم لدى العرب قبل الإسلام

في نظم الحكم القديمة في شبه الجزيرة العربية عُرفت أنظمة عديدة للحكم في القرون التي سبقت قدوم الإسلام، فقد عُرف النظام الملكي في بابل على عهد حمورابي ومن جاء بعده ، فقد كان العرش فيه ميراثاً لأبناء الملك، وبين العرش والعامّة طبقة من كبار الملاك أو التجار والأثرياء يدعمون العرش.

وفي جنوب شبه الجزيرة عرفت سبأ نظاماً ملكياً، ولكنه لا يبالى بالمركزية حيث تعلو فيه سلطة الأسر الأرستقراطية، حتى إن الملك لا يبرم أمراً دون مشورتها، وقد كانوا يعرفون بالأقيال، واحدهم (قَيْل) وهو ما يشبه أعضاء مجلس الشورى أو البرلمان في زماننا، وفي بادية الشام تعاقبت النظم و الدول الملكية، والأنباط، ثم تدمر، ثم الغساسنة، وأما في مكة قبيل الإسلام، قامت حكومة ملاً قريش وأثريائها وأصحاب النفوذ الحربي والتجاري والديني فيها. أما يثرب وواحاتها الزراعية فإنها كانت خاضعة لما يشبه السيطرة العبرانية منذ أن زحفت إليها هجرات اليهود الذي أعقب تدمير دولتهم على يد الرومان، فاستعمروا تيماء، وخيبر، ويثرب، وفدك، واجتذبوا أجزاء من قبائل يثرب إلى ديانتهم، وتكلموا العربية إلا أنهم ظلوا معزولين عن الاندماج في المجتمع العربي الأصيل^(١).

هذا باختصار صورة من الميراث العربي وفلسفته لنظام الحكم قبل وقبيل مجيء الإسلام إلى جزيرة العرب حيث اختلف التصور العام لمفهوم الدولة وأركانها.

الفرع الثاني: مفهوم نظام الحكم في الإسلام

في هذا الفرع أسلط الضوء هنا على مفاهيم أساسية لنظام الحكم وفلسفته في الإسلام من حيث من هو المخاطب ابتداءً بإقامة الدولة وضرورة وجودها وكيف حفظت حقوق الناس وحمت حرياتهم، وذلك أطرحه على النحو التالي:

(١) ينظر: عمارة، محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، ط٣، ١، دار الشروق، القاهرة، مصر، ٢٠٠٩م، ص٤٨-٤٩. الأحمري، محمد، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، ط١، ١، ام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص٢٣.

أولاً: ضرورة الدولة في الإسلام

إن الأمة هي المخاطبة بالتكليف وهي أصل السلطة ومرجعها، وهذا لا يعني بحال من الأحوال عدم وجود جهة تقوم على تنظيم شؤون الناس وإدارة أحوالهم؛ لأنه لو ترك الأمر على إطلاقه دون تنظيم أو ترتيب أو تدبير فإن ذلك يعني الفوضى وانتشار القوة المطلقة المبنية على اتباع الهوى بكافة أشكاله.

إذاً كان لزاماً على الأمة أن تنظم أمورها وتختار من يدير شؤونها لتحقيق الغاية العظمى وحفظ الأمانة التي يحملها الناس وهي عبادة الله ونشر دينه قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ

أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

وإدارة هذا الأمر وإن كان المخاطبون فيه الأمة وكافة المسلمين إلا أنه يستحيل على الأمة كلها تحقيق ذلك إلا من خلال استخدام أفراد ينتمون إليها ويملكون خبرات محددة تنطبق عليهم شروط معينة تعينهم على إدارة شؤون البلاد وتحقيق مصالح العباد الذين هم مصدر هذه السلطة وأساس وجودها.

إذاً وجود الدولة هو حاجة بشرية للقضاء على أي مفسدة قد تتحقق من اجتماع الناس، وقد أكد القرآن على ضرورة وجود الدولة في ظل الإسلام، على مبدأ أن الإسلام دين ودولة ونظام شامل للحياة، ويؤكد هذا المبدأ فعل رسول الله ﷺ عندما بايع الأنصار في بيعة العقبة الثانية، ففي حديث جابر بن عبد الله: قلنا يا رسول الله، علام نبايحك؟ قال: (تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل والنفقة في العسر واليسر وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يقولها لا يبالي في الله لومة لائم وعلى أن تنصروني وتمنعوني إذا قدمت عليكم مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبنائكم ولکم الجنة)^(١).

ويظهر جلياً أنه ﷺ كان يهدف في خطابه إلى إقامة الدولة والدين معاً، وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة حيث أنشأ دولة الإسلام الأولى في المدينة.

وهو ما أدركه أصحاب رسول الله ﷺ من بعده، حيث أدركوا ضرورة الدولة ومدى أهمية وجودها، وظهر ذلك جلياً حين توفي رسول الله ﷺ واجتمع الصحابة في سقيفة بني ساعدة لحسم الخلاف بشأن من يخلف رسول الله ﷺ، وكل ذلك حدث قبل الشروع في دفن رسول الله ﷺ إدراكاً

(١) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٣٢٢، وإسناده صحيح.

منهم لضرورة الدولة وأهمية إقامتها، ولذلك كان حسم الخلاف فيمن يستلم الأمور بعد رسول الله ﷺ مقدماً على الشروع في دفنه ﷺ، مما يؤكد أهمية وخطورة شغل منصب الحاكم والإمام. وقد أجمع علماء المسلمين وحكامهم في كل العصور على ضرورة إقامة السلطة وتنصيب الحاكم وذلك لحراسة الشريعة وضمان تنفيذها وخدمة أهلها، على قاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا كانت الأمة مأمورة بإقامة شرع الله -وهو خلاصة النظام الإسلامي- وكانت إقامته لا يمكن أن تتم إلا في مجتمعٍ سياسي مستقل بأرضه ونظامه وقيادته، ومُشعق قناعة بالشريعة وأصولها، فإن إقامة ذلك النظام واجب شرعي تأثم الأمة كلها إن لم تبذل أقصى الجهد وتسترخص الأموال والأنفس لإقامته^(١).

ومع أنه لم يرد في الإسلام أمر مباشر لإقامة الدولة، لكن عدم إقامتها يمثل تهديداً لكيان الإسلام الحضاري؛ لأنه ما دام الاجتماع ضرورياً لحياة البشر ورفيهم، وأنهم في اجتماعهم لا مناص لهم من سلطة تقيم العدل بينهم، فإن هذه السلطة إما أن تقوم على إنفاذ تلك الشريعة ومقاصدها والتمكين لها، وإما أن تقوم على إنفاذ شريعة أخرى تقصي شريعة الإسلام. فالسلطة بهذا التصور لنن لم تكن جزءاً من الإسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد، وقيامها تبعاً لذلك فلا يحتاج إلى نص من الشارع، لأن سنن الاجتماع تقتضيها الضرورة، وإنما الذي يحتاج إلى تنصيب وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها لإقامة العدل، والمساواة، والتشاور، وإعطاء الناس حرياتهم^(٢).

وكما أن الدولة مجرد وسيلة لتحقيق الغاية الكبرى وهي تطبيق شريعة الله في الأرض، ينظر كذلك إلى من يقوم بهذه الوظيفة على أنه مجرد موظف عند الأمة يدير شؤونها ويرعى مصالحها.

ثانياً: دور الأمة في الخطاب الشرعي

عند تأمل الخطاب الشرعي من نصوص تكليفية شرعية متعلقة بإقامة العدل والقسط، وإقامة الجهاد، وتنفيذ الحدود، والحكم بما أنزل الله، وأحكام الأسرة والمجتمع، عند تأمل كل ذلك يستشعر الانسان أن الخطاب ليس موجهاً إلى فرد أو جماعة معينة، بل الخطاب موجه لجماعة المسلمين ولكافة الأمة.

(١) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط١، ٢م، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢م، ج١، ص١٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٤١.

فالأمة هي المخاطبة بالتكليف مما يعني أنها الأساس وهي الأصل في أي معادلة يتم فيها الاشتراك بين الأمة وبين أي فرد من الأفراد أو الجماعات القائمة على سلطة الحكم، فالخطاب الشرعي يتعامل مع الأمة لا مع الحاكم، ومع الأمة لا مع السلطة، أما الحاكم ومن في مستواه فهذا إنما هو شأن من شؤون الأمة فهم مخاطبون من خلالها ومكلفون من قبلها، فيتفرع عنها ذلك الاختصاص بقدر ما تقتضيه المصلحة وتمليه الضرورة، وبقدر ما تراه الجماعة على سبيل التنظيم والتوكيل والتفويض بحسب المتعارف عليه^(١)، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١- تكليف الأمة

- يقول تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى

وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا نَدَعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ

يُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٣)، أي: بيّن وأظهر لكم من الدين ما وصى به نوحاً ومن بعده، وأمرهم به

أمراً مؤكداً، وفي بيان نسبه إلى المذكورين تنبيه على كونه قديماً، وقد جاءت الآية التالية:

﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ﴾ (الشورى: ١٥) أي: يا محمد لأجل ما شرع الله لكم من الدين القويم القديم،

ادع الناس كافةً إلى إقامته والعمل بموجبه كما أمرت وأوحى إليك^(٢).

- ويقول تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، أي: استمسكوا

وتحصنوا أيها الناس بما فيه صلاح أنفسكم لآخرتكم وإصلاح حال دنياكم يكون بالاجتماع على هذا الدين وعدم التفرق فيه فاتحادكم قوة ونماء^(٣).

- ويقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

(١) الريسوني، أحمد، الأمة هي الأصل مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، ط١، ١م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص١٢-١٣.

(٢) ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الأنجري الفاسي الصوفي، (ت: ١٢٢٤هـ) تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ط٢، ٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، ج٥، ص٢٠٤.

(٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج٤، ص٣١.

(التوبة: ٧١)، ويقول: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

فخيرية الأمة المتصفة بالإيمان لا تتحقق إلا بأداء هذه الوظيفة العظيمة، وظيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمؤمنون يتولى بعضهم بعضاً ويساند ويدافع بعضهم عن بعض، فهذه الصفات التي يتحقق بها الاستخلاف في الأرض الوارد في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي

الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (الحج: ٤١) ، والتمكين الوارد في الآية الكريمة ليس مختصاً بفردٍ أو جماعة بل هو خطاب موجه لكافة المؤمنين.

- والأمثلة على خطاب الشارع في تكليف الأمة كثيرة، يقول تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا

فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٣٥).

- ويقول تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصِلْتُمَا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا

الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصِلْتُمَا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الحجرات: ٩) ،

ويقول: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ (النساء: ٥)،

ويقول تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ (البقرة: ٤٣) ، ويقول: ﴿ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِن

أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (آل عمران: ٩٧).

كل هذه الآيات بل وأكثر منها لا تجد فيها مخاطباً بالتكليف اسمه الحاكم، أو السلطة، أو الدولة، أو الامام، أو النائب، وإنما الخطاب يكون دائماً موجهاً للأمة كل الأمة ولكافة ملة الإسلام دون تفريق أو تمييز أو تحديد.

٢- حمل الأمانة ونصرة الدين

ونصرة الدين مهمة وكلت فيها الأمة كلها وحملت أمانة نشر الدين وحمايته ونصرته،

يقول تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾

(آل عمران: ١١٠)، ويقول سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَعْرَظٍ يُنَجِّكُمْ مِنَ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴾ (الصف: ١٠)،

ويقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَصْبَارًا لِلَّهِ ﴾ (الصف: ١٤)، فنصرة الدين وحماية هذه الأمانة هي وظيفة

الأمة كلها وليست مختصة بحاكم أو إمام أو زعيم أو سلطة؛ لأن الأمة حين تحمل الأمانة تكون على قدر من الطاقة والقوة والمكنة والتنوع بما يسمح أن تُحفظ هذه الأمانة، بل واستمرارية حفظها باستمرارية وجود الأمة، على خلاف قوة ووجود السلطة أو الحاكم والإمام.

٣- إقامة الشورى

عندما قرر الله عز وجل مبدأ الشورى فإنه سبحانه قد وجه الخطاب إلى الأمة كلها ولم

يختص به فرداً أو إماماً أو زعيماً، يقول تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى: ٣٨)، فالأمة هي

المخاطبة بإقامة الشورى وهي أصل تنفيذها، ويؤكد ذلك فعله ﷺ في كل شأن من شؤون الكافة، إذ كان يشاور أصحابه في الغزوات والنوازل كما حدث في غزوة أحد، وهو ﷺ ليس بحاجة إلى مشورة من أحد، وإنما كان فعله ﷺ لترسيخ مبدأ الشورى بين الناس باعتباره حقاً للأمة وواجباً على من يتولى شؤونها ويدير أمورها.

وقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على هذا المبدأ واعتبروه حقاً للأمة، وبناءً عليه

تكون الأمة هي المختصة باختيار من يحكمها، وهي تملك حق المشاركة في إدارة وتدبير الشؤون العامة، يقول عمر بن الخطاب في شأن خلافة أبي بكر رضي الله عنهما: (من بايع رجلاً من غير

مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرّةً أن يقتلا^(١)، وهو الذي قال للسته: (من تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه)^(٢).

والأمثلة على ذلك كثيرة، سواء من فعل رسول الله ﷺ أو فعل أصحابه من بعده ليؤكدوا دور الأمة وأحقيتها في أعمال مبدأ الشورى كصورة من صور المشاركة في الحكم وتحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتِيمَ ﴾ (الشورى: ٣٨) أي: أن الأمر مشاورة بين الناس ومن الناس لتكون الشورى حقاً للأمة في أن تُستشار، وواجباً عليها بحمايته والحفاظ على وجوده.

في حين أن الظالمين وبعض أتباع الولاة يفسرون الآية السابقة على هذا النحو (وأمرهم شورى بين ولاتهم) في صورة سلبية لدور الأمة بتهميش وجودها وسلبها حقوقها وحرّياتها، وكل ذلك للسيطرة على خيرات البلاد والعباد، وإشغال الناس في صغائر الأمور وحاجيات الحياة^(٣).

والمتمأل لخطاب الشارع في التكليف يدرك ان الخطاب موجه للأمة كلها، سواءً في العبادات ام المعاملات، او السياسة والحكم، والناظر في مسألة نصره الدين وحمل الأمانة، يرى ان الأمة هي المخاطبة وهي المسؤولة عن أداء هذه المهمة، وكذلك الخطاب الموجه لإقامة الشورى هو خطاب موجه للأمة ايضاً وهو ما أكده رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده، وكل ذلك على طريق تحقيق التمكين والاستخلاف للأمة الموصوفة بالخيرية في قوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (آل عمران: ١١٠) ، والتمكين هنا هو تمكين

للأمة وجماعة المسلمين لا لحاكم، أو رئيس، أو مسؤول، يقول تعالى ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ

لَهُمْ وَيَسْبِغْ لَهُمُ الدِّينَ مِن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا، حديث رقم: ٦٨٣٠، التَّغْرَةُ: مصدر غَرَرْتَهُ إذا أَلْقَيْتَهُ فِي الْغَرَرِ وهو من التَّغْرِيرِ كالتَّعْلَةُ من التَّعْلِيلِ، يقول ابن الأثير: ومعنى الحديث أن البيعة حقها أن تقع صادرة عن المشورة والاتفاق، فإذا استنبد رجلان دون الجماعة فبايع أحدهما الآخرَ فذلك تظَاهُرٌ منهما بشقِّ العصا واطِّراح الجماعة، فإن عُقدَ لأحد بيعةً فلا يكون المعقودُ له واحداً منهما، وليكونا معزولين من الطائفة التي تتفق على تمييز الإمام منها؛ لأنه لو عُقدَ لواحد منهما وقد ارتكبا تلك الفعلة الشنيعة التي أَحْفَظَت الجماعة من التهاؤن بهم والاستغناء عن رأيهم لم يُؤْمَنَ أن يُقْتَلَ. ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص١١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، حديث رقم: ٧٢٠٧، وينظر: ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري، البغدادي (ت: ٢٣٠هـ - ٨٤٥ م)، تحقيق: عباس، إحسان، الطبقات الكبرى، ١٦، ٨، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م، ج٣، ص٢٦٢.

(٣) الريبوني، الأمة هي الأصل، ص٢٥-٢٦.

(النور: ٥٥)، فالأمة هي الأصل وهي مناط الحكم ومداره، وهي المخاطبة بالتكليف، وأما الإمام والحاكم والمسؤول فهم مجرد مخاطبين من خلال الأمة ويستمدون وجودهم من رضا الناس.

وهو ما أقرته المواثيق الدولية حيث نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة الواحدة والعشرين على أن: (إرادة الشعب هي مناط الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين)^(١).

وقد جاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في المادة الأولى منه على أنه: (لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها. وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحررة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ولجميع الشعوب، سعياً وراء أهدافها الخاصة، التصرف الحر بثرواتها ومواردها الطبيعية دونما إخلال بأية التزامات منبثقة عن مقتضيات التعاون الاقتصادي الدولي القائم على مبدأ المنفعة المتبادلة وعن القانون الدولي. ولا يجوز في أية حال حرمان أي شعب من أسباب عيشه الخاصة، وعلى الدول الأطراف في هذا العهد، بما فيها الدول التي تقع على عاتقها مسئولية إدارة الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والأقاليم المشمولة بالوصاية، أن تعمل على تحقيق حق تقرير المصير وأن تحترم هذا الحق، وفقاً لأحكام ميثاق الأمم المتحدة)^(٢).

ثالثاً: طبيعة نظام الحكم في الإسلام

أتطرق في هذا المحور إلى كيفية قيام نظام الحكم في الإسلام في عهد رسول الله ﷺ وفي عهد أصحابه رضوان الله عليهم من بعده، وذلك لبيان طبيعة العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم بتمييز الحقوق والواجبات المتبادلة، مع بيان المسائل ذات الصلة بهذا الغصن من نظرية الحق الإلهي، أو نظرية التغلب وغصب السلطة وعلاقتها بنظرية التعاقد والبيعة، كل ذلك أبحثه من خلال النقاط التالية:

١- طبيعة نظام الحكم في عهد رسول الله ﷺ:

عندما جاء النبي ﷺ برسالة الإسلام الخالدة إلى هذا العالم أراد أن يبين أن هذه الدعوة ليست دعوة إيمان واعتقاد فقط وإنما هي دعوة إيمان وعمل معاً، دعوة اعتقاد وجهاد، فلا يمكن فصل الإيمان عن العمل أو فصل الدين عن الدولة، وإنما هي دعوة قائمة على اعتبار أن الإسلام

(١) الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

دين ودولة، لا يمكن فصل بعضها عن بعض، وهذا ما أدركته قريش في بداية دعوة النبي محمد ﷺ إذ كانوا يفاوضونه لاعتراض طريق دعوته مقابل ما يشاء من أموال ونساء وملك، وهو ما رفضه رسول الله ﷺ؛ لأن دعوته كانت دعوة عالمية ورسالته كانت للناس أجمعين، وهي بالتالي تترفع عن الارتباط بمسائل مادية ودنيوية، ومن الذين فاضوا النبي ﷺ في ذلك عتبة بن ربيعة، فلما رجع إلى أصحابه قال لهم: (قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط.. يامعشر قريش أطيعوني، واجعلوها بي، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فوالله ليكونن لقله الذي سمعت منه نبأ عظيم، فإن لم تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم، وعزه عزكم، وكنتم أسعد الناس)^(١).

لذلك أدركت العرب منذ سماع دعوة النبي ﷺ أن دولة الإسلام ستكون، وأن هذه الدعوة ستنتشر وسيحميها أنصارها من خلال تجمع ديني وكيان سياسي واجتماعي.

• التأسيس لأصول نظام الحكم

وهو ما بدأه رسول الله ﷺ في مكة حيث أسس الأصل الذي يجب أن يقوم عليه نظام الحكم، حتى قبل تأسيس الدولة، في صورة من صور الاتفاق على منظومة التفكير قبل البدء بالتنفيذ، وذلك لإرساء مفاهيم الحكم والسياسة على أصول راسخة وقواعد ثابتة.

ومن هذه الأصول التي وضعها رسول الله ﷺ بل ومارسها (مبدأ التعاقد)، أو ما يسمى عقد البيعة، فقد خط رسول الله ﷺ منذ بدايات الدعوة التصور العام لتشكيل نظام الحكم في الإسلام، وبيّن حدود العلاقة التي تنشأ من هذا التعاقد، حيث تكون الأمة طرفاً أصيلاً والحاكم وكيلاً عنها في إدارة شؤونها، وهذه الصورة تعد شبيهة بفكرة التعاقد الاجتماعي الموجودة في الدساتير الغربية، والتي تقضي بأن يتنازل أفراد المجتمع بموجب هذا التعاقد عن بعض حرياتهم للسلطة القائمة مقابل تنظيم شؤونهم وإدارتها بما يحقق المصلحة للجميع، وهذه الفكرة كانت موجودة منذ زمن اليونان والرومان حيث عرفوا الدولة بأنها نوع من أنواع الشركات، ثم تطورت الفكرة في العصور الوسطى لتظهر فكرة (العقد الاجتماعي)^(٢).

(١) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن أيوب الحميري، (ت: ٢١٣هـ / ٨٢٨م)، تحقيق: السقا، مصطفى و الأبياري، إبراهيم و الشلبي، عبد الحفيظ، السيرة النبوية، ط٢، ٢م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م، ج١، ص٢٩٤.

(٢) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، ط١، ١م، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص١٧١.

وقد ظهرت فكرة التعاقد في الإسلام حينما تعاقد النبي ﷺ في بيعة العقبة الأولى والتي عرض فيها على الأنصار كما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (بايعنا رسول الله ﷺ على أن لا نشرك بالله، ولا نسرق، ولا نزني ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي بيهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف، فإن وفيتم فلكم الجنة، وإن غشيتم من ذلك شيئاً فأمركم إلى الله إن شاء عذبكم، وإن شاء غفر لكم) (١)، فكانت بيعةً على الإيمان بالله تعالى وعدم الإشراف به، وطاعته سبحانه والامتثال لأوامر النبي ﷺ.

وقد أدرك أهل البيعة أن الالتزام بهذه القواعد والأصول هو في الحقيقة مبايعة للنبي ﷺ على السمع والطاعة، وأن الانتقال من حالة الكفر إلى حالة الإيمان مرتبط بالعهدة ووجود دولة تحميها، لذلك قال الأنصار للنبي ﷺ: (إِنَّا قَدْ تَرَكْنَا قَوْمَنَا، وَلَا قَوْمَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْعَدَاوَةِ وَالشَّرِّ مَا بَيْنَهُمْ فَعَسَى أَنْ يَجْمَعَهُمُ اللَّهُ بِكَ، فَسَنُقَدِّمُ عَلَيْهِمْ فَنَدْعُوهُمْ إِلَى أَمْرِكَ، وَتَعْرِضُ عَلَيْهِمُ الَّذِي أُجْبِنَاكَ إِلَيْهِ مِنْ هَذَا الدِّينِ فَإِنْ يَجْمَعَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَا رَجُلَ أَعَزَّ مِنْكَ) (٢).

لذلك كانت بيعة العقبة الثانية تتضمن التعاقد على إقامة الدولة الإسلامية والدفاع عنها وقد ورد في حديث جابر بن عبد الله: قلنا يا رسول الله، علام نباعك؟ قال: (تبايعونني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يقولها لا يبالي في الله لومة لائم، وعلى أن تنصروني وتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم) وقد أدرك هذا سيد الأنصار فقال: (إن إخراجهم اليوم منازعة للعرب كافة، وقتل خياركم، وأن تعضكم السيوف) (٣).

وهذه البيعة تؤكد بشكل قاطع أن النبي ﷺ قد أقام دولة الإسلام الأولى في المدينة المنورة على أساس من التعاقد والرضا، وليس على مبدأ الغلبة والقهر، أو على مبدأ الحق الإلهي أو على مبدأ التوريث، بل هي دولة تقوم على مراعاة الحقوق والواجبات، دولة العدل والإيمان، دولة الشورى والإحسان، دولة الحقوق والواجبات المتبادلة التي تستند إلى رضا الناس ومشورتهم، وأن قرارهم واختيارهم هو أساس قيام أي نظام حكم، لذلك كان النبي ﷺ يستشير أصحابه في كل ما يقوم به من شؤون العامة، كما في صلح الحديبية عندما شاع مقتل عثمان ؓ، حيث لم يتخذ النبي ﷺ قراراً بمواجهة قريش إلا بعد جمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم طالباً منهم البيعة على

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار، حديث رقم: ٣٨٩٣.

(٢) هارون، عبدالسلام، تهذيب سيرة ابن هشام، ط ٤، ١، م، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، ص ٥٣.

(٣) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبِد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، التستبي (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥)،

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، صحيح ابن حبان، ط ٢، ١٨، م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م. ج ١، ص ١٧٢، حديث رقم:

٦٢٧٤، وأخرج أصل الحديث البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبائع الإمام الناس، حديث رقم: ٧١٩٩

و ٧٢٠٠، بألفاظ متقاربة إلى قوله (لا نخاف في الله لومة لائم).

الموت، في إشارة إلى أن قرار الناس وحرية اختيارهم ورضاهم هو أساس وأصل قيام أي حكم، وأن رضاهم هو الذي يفضي المشروعية على نظام الحكم .

وخطاب الاستخلاف موجه لجميع المؤمنين وعلى رأسهم خير العالمين محمد ﷺ، في إشارة إلى أن الأمة هي الأصل وأنها مصدر السلطة وأساسها وأن رضاها هو أساس مشروعية الحكم، وأفضل صور الرضا كما مر سابقاً صورة التعاقد، الذي هو أشبه ما يكون بعقد الوكالة، حيث ينوب الإمام عن الأمة التي هي أصل المخاطبة بإقامة الدين وهي المخاطبة بتحمل مسؤولية الدعوة وحفظ الأمانة .

وقد تجلّى ذلك في مواطن عديدة كخروجه ﷺ في معركة أحد ونزوله على رأي الشباب، ومثل ذلك مبايعته ﷺ لوفود القبائل التي جاءت طوعاً وللتزام والسمع والطاعة للدولة المسلمة، هذه الأمثلة وغيرها كثير، تعتبر رضا الناس وإشراكهم في العملية الدستورية والسياسية أساساً بل أصلاً من أصول قيام نظام الحكم في الإسلام، وأنه لا وجود لدولة دون تعاقد وبيعة تقوم على الرضا والقبول، يُروى أن أبا مسلم الخولاني دخل على معاوية بن أبي سفيان فقال له: (السلام عليك أيها الأجير. فقيل له: (قل الأمير) فقال: (بل أنت أجير)^(١)، في صورة تؤكد أن عقد الإمامة هو أشبه ما يكون بعقد الوكالة وأن الأمة هي الطرف الأصيل في هذا العقد، وما الإمام والحاكم إلا وكيل أو أجير أو موظف عند الأمة.

٢ - طبيعة قيام نظام الحكم بعد وفاة النبي ﷺ

عندما قال النبي ﷺ: (خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْذُرُونَ وَلَا يَفُونَ، وَيَخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ، وَيَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَطَّهَرُ فِيهِمُ السَّمَنُ)^(٢)، كان يعلم طبيعة النفوس التي تربت في مدرسة النبوة، وأن من تخرج من هذه المدرسة سيسير على نهج وخطى صاحب المدرسة وإمام الأمة وقائدها، وهذا المسير والاتباع يدخل في كل نواحي الحياة من العبادات والمعاملات وما يتعلق بالحكم وعقد الإمامة، فهو ﷺ قدوة لنا في كل مجالات الحياة.

(١) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت: ٧٤٨هـ-١٣٧٤م)، تحقيق: العرقسوسي، محمد نعيم و معروف، بشار عواد والأرنؤوط، شعيب و الأسد، حسين و صاغري، مأمون و أبو زيد، علي و حمدان، نذير و الخراط، كامل و السمر، صالح و البوشي، أكرم و الزبيق، إبراهيم و السرحان، محيي هلال، سير أعلام النبلاء، ط١١، ٣٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ج٤، ص١٣.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور، حديث رقم: ٢٦٥٢ و ٢٦٥١، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، حديث رقم: ٢٥٣٣

ومن هذه المجالات مجال الحكم والسياسة، فقد خطّ لنا رسول الله ﷺ مبادئ عامة وقواعد كلية وأصولاً ثابتة في طبيعة إقامة الدولة والسلطة، والتي أكد فيها رسول الله ﷺ أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم على أساس من التعاقد والمبادلة بما يضمن رضا الناس وضمن مشاركتهم في الحكم مقابل السمع والطاعة في المنشط والمكروه.

ولذلك بادر الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته ﷺ إلى اختيار خليفة رسول الله في الحكم، فاجتمعوا في سقيفة بني ساعدة حيث بويع أبو بكر ﷺ خليفة للمسلمين، وهذه البيعة بيعة أهل الحل والعقد، ثم بويع بيعة عامة في المسجد^(١).

وهذا ما فعله أبو بكر حين استخلف عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، حيث كان أبو بكر يدرك أن البيعة الصحيحة لا تكون إلا برضا الأمة واختيارها دون إكراه أو إجبار فقال للصحابة: (أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا وأطيعوا). قالوا: (سمعنا وأطعنا)^(٢)، في صورة من صور الاستشارة والبحث عن رضا الناس ومدى موافقتهم على تصرفات الحاكم باعتبار ذلك حقاً للأمة وواجباً على الحاكم.

وهو أيضاً نهج عمر بن الخطاب ﷺ حين قال في إحدى خطبه: (من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرةً أن يقتل)^(٣)، بل اعتبر أن اختيار الحاكم هو حق للأمة وأن من يخالف ذلك يقتل، وهو ما قاله عمر ﷺ للسنة: (من تأمر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه)^(٤).

لذلك لما انحصر الترشيح بين عثمان وعلي رضي الله عنهما بعد وفاة عمر بن الخطاب قام عبدالرحمن بن عوف ﷺ (يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين، جميعاً وأشتاتاً، مثني

(١) ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٢.

(٢) أخرجه أبو بكر الخلال، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد، (ت: ٣١١هـ / ٩٢٣م)، تحقيق: عطية الزهراني، السنة للخلال، ط ١، ٧م، دار الراية، الرياض، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، حديث رقم: ٣٣٨، من رواية أبي السفر سعيد بن يحمده في رواية مرسلة، إذ لم يدرك أبو السفر أبا بكر وقد توفي أبو السفر سنة ١١٢هـ، وينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٦، ص ٣٠٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا، حديث رقم: ٦٨٣٠.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبائع الإمام الناس، حديث رقم ٧٢٠٧، وينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢٦٢.

وفرادى، سرأ وجهراً^(١)، وهذا الاجتهاد من عبدالرحمن بن عوف هو دليل على أن اختيار الحاكم حق من حقوق الأمة، وأن رضاهم أساس قيام هذا الحكم.

فكانت البيعة لعثمان رضي الله عنه حينما بايعه عبدالرحمن بن عوف ثم المهاجرون والأنصار والأمراء الأجناد والمسلمون، يقول ابن حجر: (وسكوت من حضر من أهل الشورى والمهاجرين والأنصار وأمراء الأجناد دليل على تصديقهم عبدالرحمن فيما قال، وعلى الرضا بعثمان)^(٢).

وهو أيضاً نهج علي بن أبي طالب حين قال بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنهما: (يا أيها الناس، إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد)، وقال: (إن بيعتي لا تكون إلا عن رضا المسلمين) فلما دخل المسجد دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس^(٣).

هذا هو نهج أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم حيث ساروا على ما رسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصول وقواعد في إقامة نظام الحكم الذي يستند إلى فكرة التعاقد والبيعة بين الحاكم والمحكوم لتحقيق رضا الناس وإرساء مبدأ الشورى في صورة من صور التأكيد على أن الأمة هي الأصل وهي الطرف الأساس في معادلة الدولة والسلطة.

وإذا كان الله عز وجل الذي أوجب طاعته على العباد لم يرضَ إجبارهم ولا إكراههم على طاعته، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فكيف يُتصور إقامة نظام الحكم على إجبار وإكراه الناس على قبول الحاكم المتغلب أو الحاكم المستبد.

وكذلك في المقابل إذا اجتهد أهل الحل والعقد أو من ينوب عن الأمة في اختيار الحاكم، يلزم عليهم عرض الإمامة على الشخص المرشح للحكم، فإن قبلها بايعوه على ذلك، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، وإن امتنع عن الإمامة ولم يُجب إليها لم يُجبر عليها؛ لأنها عقد مرضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار^(٤).

(١) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم: ٧٢٠٧، وينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٥١.
 (٢) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي وقصي محب الدين، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط ٣، ١٤، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ج ١٣، ص ١٩٧، رقم: ٧٢٠٧.
 (٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٩٦٩-٧٠٠.
 (٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٨.

ولوضوح هذا المبدأ عندما خرج محمد بن عبدالله بن الحسن ذو النفس الزكية على أبي جعفر المنصور مع أنه قد بايعه على الإمامة استفتى مالك بن أنس في الخروج، فقال مالك: (إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك البيت)^(١).

إذاً الأمة هي مصدر السلطة ابتداءً وانتهاءً، فهي التي تختار الحاكم وهي التي تحدد شكل السلطة والدولة، من أجل تحقيق رضا الناس وتفعيلاً لمبدأ الشورى الذي هو من حق الناس كافة قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨).

في مقابل فكرة التعاقد التي أقامها رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده، ظهرت بعد ذلك أفكار مشوهة وأحكام ناقصة حرّفت مسار الخطاب السياسي الإسلامي ليصبح الأمر من شورى وبيعة وتعاقد إلى غصب وإكراه واستبداد، تارةً باسم الدين — وهو منهم براء—، وتارةً باسم الوطنية، وطبعاً أسباب الانقلاب على إرادة الأمة لا تنتهي، لكن لا بد من تجلية هذه الغمة عن الخطاب السياسي الإسلامي وهو ما سأتناوله في المباحث والمطالب القادمة.

٣- طبيعة قيام نظام الحكم بعد عهد الخلفاء الراشدين

الناظر في عهد النبي ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين من بعده، يرى بوضوح الأساس الذي رسخه رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده في إقامة نظام حكم عادل يستند إلى رضا الناس واختيارهم ومشورتهم، ففي عهد رسول الله ﷺ حدثت بيعة العقبة الأولى والثانية، وبيعة الرضوان، وعام الوفود، وكل الوقائع التي استشار فيها رسول الله ﷺ تدل بشكل واضح وصريح على طبيعة نظام الحكم الذي أرادته ﷺ والذي أسس له من خلال مبادئ وقواعد عليا، كالعدل، والشورى، والمساواة، وحرية التعبير، وغيرها من المبادئ الكلية، والتي مارسها لا لشيء وإنما ليؤكد على حق الكافة في هذه المبادئ والقيم العليا، وتفعيل مشاركتهم في تأسيس الدولة وإقامة نظام الحكم الذي يريدون بالصورة التي يرتضونها.

لكن بعد عهد الخلفاء الراشدين تراجع الخطاب السياسي الإسلامي من خطاب منزلٍ أقامه رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده إلى خطاب مؤولٍ يلوي أعناق النصوص ويحرّف مراد الشارع عن مقصوده، وذلك لإقامة أنظمة تستند إلى الإكراه والغصب لمصادرة الحقوق وتقييد الحريات.

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٨، ص٨٠.

وأنا هنا لست بصدد مراجعة الخطاب السياسي الإسلامي في هذه المرحلة المهمة، وإنما أسلط الضوء على كيفية حرف الخطاب السياسي الإسلامي من خطاب يقوم على الشورى ويحفظ حقوق الأمة في المشاركة السياسية لتحقيق رضاها إلى خطاب يتسم باستئثار الحكم وفقاً لنظرية الحق الإلهي، أو على نظرية التوريث وولاية العهد، أو على نظرية الحاكم المتغلب المستبد العادل، في إشارة إلى أهم ملامح هذا الخطاب في هذه المرحلة الحساسة، دون الخوض في التفاصيل الكثيرة المتعلقة بالصحابة الكرام وما دار بينهم من اقتتال ومعارك وحوادث نعيش أثرها ونرى أبعادها في عصرنا هذا، فالحديث في هذا الباب طريقه طويلة وأفخاخه كثير، اقتصر فيها على ما يخص هذه الدراسة من فوائد ودروس وعبرٍ وأحكام.

والحديث هنا أيضاً ليس لبحث كل ما جرى بعد عصر الخلفاء الراشدين، وإنما هو بيان لأهم ملامح الانتقال من الخطاب السياسي المنزّل إلى الخطاب السياسي المؤلّ، والذي بدأ بعصر معاوية بن أبي سفيان مروراً بيزيد وصولاً إلى عبد الملك بن مروان الذي انتزع الحكم انتزاعاً من عبدالله بن الزبير رضي الله عنه.

وهذا لا يعني أن التاريخ الإسلامي قد خلا من صور مشرقةٍ بعد عهد الخلفاء الراشدين، فقد كان بعد الإمام علي رضي الله عنه ابنه الحسن رضي الله عنه إذ بايعه أغلب الأمة، ومن الصورة المشرقة أيضاً حكم عبدالله بن الزبير رضي الله عنه بعد وفاة يزيد سنة ٦٤ هـ حيث بقي خليفة للمسلمين، عادلاً مقسطاً، أشبه الخلفاء سيرة بالأربعة الراشدين إلى أن قتله عبدالملك بن مروان سنة ٧٣ هـ، مروراً بعمر بن عبدالعزيز خامس الخلفاء الراشدين، وغيرهم من الصور المشرقة في تاريخنا الإسلامي الذي لا يسع المقام لذكرها^(١).

• أهم ملامح مرحلة التحول بعد عهد الخلفاء الراشدين:

أ- تحول الخلافة من شورى إلى ادعاء الأحقية بالملك

تراجع الخطاب السياسي من نظام شوري يحق فيه للأمة اختيار حاكمها، إلى نظام يقوم على ادعاء الحق بالإمامة، تارةً بادعاء الوصية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتارةً بدعوى الولاية بدم عثمان الذي قتل مظلوماً.

(١) الصّلابي، علي محمد، الحسن بن علي بن أبي طالب شخصيته وعصره، طبعة خاصة هدية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م، ص ٢٩٠، الصّلابي، علي محمد، معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره - الدولة السفيانية، طبعة خاصة هدية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م، ص ٥٧٠.

يقول معاوية بن أبي سفيان لأهل الشام: (إنني أزعم أن جميع ما تحت يدي لي، فما أعطيت فقربة إلى الله، وما أمسكت فلا جناح عليّ فيه^(١)، حيث تظهر علاقة الخليفة في تلك المرحلة بأموال الأمة، وكيف أن له التصرف فيها كما يشاء، سواءً أكان ذلك في مصلحة العامة أم مصلحة شخصية، وهذا أشبه ما يكون بملاحق نظرية الحق الإلهي.

ودعاوى الأحقية في الحكم والخلافة قد ظهرت وتطورت بعد عهد الخلفاء الراشدين، فادعاها بنو أمية بدعوى أنهم أولياء عثمان الخليفة المقتول ظلماً، وادعاها بنو العباس والعلويون بدعوى أنهم آل بيت النبي ﷺ وورثته، وهكذا بعد أن كان الأمر حقاً للأمة يحرم مصادرتة ومنازعتها إياها، تحول الخطاب إلى ادعاء الأحقية بالملك، ومن ثم إضفاء صفة القداسة لهذا الملك حيث صار أشبه ما يكون بنظرية الحق الإلهي، وبهذا تراجع الخطاب السياسي الإسلامي تراجعاً خطيراً، حيث سُلبت الأمة حقها في اختيار الإمام، ليصبح حقاً يدعيه من يشاء كما فعل الأمويون والعباسيون والعلويون وبشتى أنواع التأويل لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية^(٢).

وقد أدرك الصحابة خطورة هذا التراجع في الخطاب السياسي الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين وأنكروا على من فعله، فعندما قال معاوية كلمته: (من أحق بهذا الأمر منا؟!) همَّ عبد الله بن عمر أن يرد عليه لكنه لم يفعل ويقول: (خشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع، أو تسفك الدماء)^(٣).

ب- تحول الخلافة من شورى إلى توريث

وهذا التحول بدأ عندما أراد معاوية بن أبي سفيان أن يبايع الناس لابنه يزيد سنة ٥٦ هـ وأن يعهد بالأمر إليه من بعده، وقد كانت هذه الفكرة فكرة مبتدعة لم تُعرف في عهد رسول الله ﷺ أو أصحابه من بعده، لذلك استشار معاوية غير واحد من الصحابة وقام بنشر الفكرة في الأمصار تمهيداً لمبايعة يزيد على مبدأ ولاية العهد ومن ثم مبايعته خليفة ومعاوية على قيد الحياة، وهذه من الأفكار المحدثّة التي أنكرها الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

(١) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، (ت: ٢٧٦ هـ)، تحقيق: شيري، علي، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، ط١، ٢، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠ م، ج١، ص٧١.

(٢) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٠.

وقد كان مروان أميراً على المدينة من جهة معاوية، فخطب ودعا إلى بيعة يزيد وقال: (إن الله أرى أمير المؤمنين في يزيد رياً حسناً، وإن يستخلفه فقد استخلف أبو بكر عمر)، فرد عليه عبد الرحمن بن أبي بكر قائلاً: (بل سنة هرقل وقيصر) (١).

وقد أقدم معاوية على هذا الأمر لجمع الناس على إمام واحد، وتوحيد كلمة الأمة خشية العودة إلى القتال وانتشار الفتنة، فكان يقول: (إنني خفت أن أدع الرعية من بعدي كالغنم المطيرة ليس لها راع) (٢).

وقد فات معاوية ﷺ أن النبي ﷺ كان أحرص منه على الأمة وأشفق، ومع ذلك تركهم ليختاروا من بعده من يرتضونه، وأن في تركهم صلاح أمرهم، لذلك عندما توفي معاوية انفرط عقد الأمة من جديد، واضطربت الدولة في عهد يزيد اضطراباً كبيراً، فخرج عليه أهل العراق مع الحسين بن علي ﷺ، وأهل مكة مع عبد الله بن الزبير، وأهل المدينة مع عبد الله بن حنظلة الغسيل، وأهل نجد مع نجدة بن عامر، بل كان خروجهم لاسترداد حق الأمة (الرضا والشورى)، والاضطرابات التي حدثت في ذلك الوقت لم يكن سببها خروج المعارضين لحكم يزيد، وإنما كانت لسبب الخطاب السياسي الجديد الذي يسلب الأمة حقها في اختيار الحاكم ويمنعها من ممارسة الشورى التي سنّها رسول الله ﷺ كأداة من أدوات الحكم الرشيد (٣).

ج- تحوّل الخلافة من الحكم بالشورى ورضا الناس إلى حكم الغصب والتغلب

عندما عهد معاوية الحكم لابنه يزيد طلب البيعة من الأمصار، فبايعه من بايعه إلا أن عدداً كبيراً كان رافضاً لفكرة التوريث ومنهم عبدالله بن الزبير الذي دخل على معاوية وقال له: (إن كنت مللت الإمارة فاعتزلها، وهلم ابنك فلنبايعه، أ رأيت إذا بايعنا ابنك معك، لأيكما تكون الإمارة؟! لأيكما نطيع؟! لا نجمع البيعة لكما والله أبداً) (٤).

وعندما توفي معاوية اضطرب أمر الدولة، ولم يسلم مجموعة من الصحابة بهذا الحكم بهذه الصورة، حيث خرج أهل العراق مع الحسين، وخرج أهل نجد مع نجدة بن عامر، وخرج أهل مكة مع عبدالله بن الزبير، وخرج أهل المدينة مع عبدالله بن حنظلة الغسيل، وقد أخرج يزيد جيشه

(١) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٧٧، رقم: ٤٨٢٧.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ٢٨٣.

(٣) ينظر: المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ١١٠ - ١١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٧.

لقتالهم، فقتل الحسين ﷺ سنة ٦١ هـ، وقُتلَ عبدالله بن حنظلة الغسيل في الحرة مع مجموعة من الصحابة الذين كانوا رافضين لحكم يزيد، ثم توجه جيش يزيد إلى مكة لقتال ابن الزبير ومن معه، ولم يستطيعوا دخول مكة، وهزمهم ابن الزبير ومن معه، وفي تلك الأثناء توفي يزيد ولم يستقر له الحكم، لأن الصحابة وجموع الناس لم يكونوا ليسلموا بنظام حكم يخرج على مبدأ الشورى ورضا الناس، لذلك استشرع من جاء بعد يزيد وهو ابنه معاوية بن يزيد خطورة ما فعله أبوه وجده من حريفٍ لمسار الحكم من الشورى إلى التوريث والإجبار، لذلك عندما بويع خليفة في الشام قام خطيباً وقال: (تركت لكم أمركم، فولوا عليكم من يصلح لكم)^(١).

عندها بويع عبدالله بن الزبير خليفة على الناس حتى رُوي أنه (ما بقي أرض إلا ملكها ابن الزبير إلا الأردن)^(٢)، وقد كان حسن السيرة والسلوك، أشبه ما يكون بالخلفاء الراشدين، وقد حكم ما يقرب من عشر سنين، ويعد آخر الخلفاء الذين اختارتهم الأمة عن مشورة ورضا، على سنة رسول الله ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين من بعده^(٣).

وبعد ذلك بدأ عصر جديد، عصر القوة والسيوف، عصر التغلب والإكراه، بدأ بعهد عبدالملك ابن مروان الذي قتل عبدالله بن الزبير، وانتزع الخلافة منه انتزاعاً، وأجبر الناس وأكرههم على مبايعته وذلك سنة ٧٣ هـ، ليكون بذلك قد بدأ عصر (الخليفة المتغلب)، الذي كان محدثاً ولم يعرفه الناس لا في عهد رسول الله ﷺ ولا عهد الخلفاء الراشدين من بعده، أو حتى في عهد الحسن بن علي رضي الله عنهما، بل وأكثر من ذلك فإن صورة القهر والتغلب التي ظهرت في زمن عبدالملك بن مروان لم يقدم عليها معاوية ولا حتى ابنه يزيد، حيث كانا يبحثان عن رضا الناس ومشاورتهم وإن كان بشكل صوري فقط، مع التحفظ طبعاً على ما قاما به من تحريف للخطاب السياسي الإسلامي الذي كان نتيجته ما قام به عبدالملك بن مروان.

لكن الحقيقة أن عبدالملك بن مروان قد فرض واقعاً مغايراً لكل ما سبق، سواء على مستوى الخطاب السياسي أم على مستوى الخطاب الديني الذي انحرف عن الفقه المنزل إلى الفقه المؤول الذي يُرضي الخلفاء ويضمن لهم الولاء.

بناءً على كل ما سبق تتضح معالم وملامح الخطاب السياسي الإسلامي وكيف تراجع تراجعاً حاداً، فبعد أن كان (الرضا والشورى) مقصدين أساسيين وحقين للأمة تقيم فيهما نظام الحكم السليم المستقر، انحرف الأمر إلى أن تصبح الشورى مجرد مشاركة الأمة للإمام في إبداء الرأي والنصيحة فقط، ثم صارت الشورى مجرد استشارة معلمة للحاكم غير ملزمة من باب

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٤١.

(٢) أبو بكر الخلال، السنة للخلال، ج ٣، ص ٥٢٢.

(٣) المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٥٣٠.

استطلاع الرأي، وهذا ما يريده أي مستبد وأي طاغية، بأن تكون الشورى أمراً مباحاً يأتيه من يشاء ويتركه من يشاء، ليكون السؤال فيما بعد: كيف للأمة أن تقاوم الإمام بمجرد أنه ترك أمراً مباحاً؟!^(١).

وأصبحت سنة هرقل وقيصر بديلاً عن سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، حيث صار بعض الفقهاء بحجة الضرورة يتأولون النصوص لإضفاء الشرعية على نظام الخليفة المتغلب للحكم، فتجد من يقول: (أما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإن مات الإمام فتصدى للإمامة من جماع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته، لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً، أو جاهلاً، فوجهان: أصحهما انعقادها وإن كان عاصياً بفعله)^(٢).

بمثل هذا الفهم انحرف مسار الإمامة من خلافة راشدة إلى ملك عضوض لادعاء بأحقية الملك إلى القول بتوريث الحكم، وصولاً إلى فقه الخليفة المتغلب، وإن كان في نظر من أقرها وقبل بقيامها بهذه الصورة مراعاة للمصلحة العامة وحفاظاً على الأمة من الفتنة، في صورة من صور الاستثناء الذي أوجبه الضرورة، وهو ما جعل الشعوب الإسلامية في هذا العصر أن تنتفض وتقاوم الظلم والاستبداد من أجل إعادة الخطاب إلى مساره الصحيح (رضا الناس والشورى).

(١) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ١١٨.

(٢) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج ١٠، ص ٤٦.

المبحث الثاني

السياسة الشرعية ومكانة نظام الحكم

المطلب الأول: السياسة الشرعية

أتحدث في هذا المطلب عن تعريف السياسة الشرعية، وعن مدى مشروعيتها، وشمولها لنظام الحكم، وعلاقة الدين بالسياسة، وهذا يقتضي الحديث عن الثوابت والمتغيرات في السياسة الشرعية، وبيان مكانة الأمة في معادلة الدولة وضرورة وجودها، وعلى ماذا يقوم نظام الحكم في الإسلام، كل ذلك أطرحه في فروع ثلاث:

الفرع الأول: تعريف السياسة وأنواعها

السياسة لغةً: مصدر ساسَ يسوسُ ، يقال: ساسَ زيدُ الأمرَ: دَبَّرَهُ وقام بأمره ، ويراد بالسياسة: الإصلاح، أي: القيام على الشيء بما يصلحه، ويراد بها أيضاً: التربية، ويقال ساس الدابةَ أي: روضها ورباها، وساسَ الوالي الرعيَّةَ أي: أمرهم ونهاهم وتولى قيادتهم^(١).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي)^(٢). أي يراعون شؤونهم ويتولون أمور الحكم فيهم، وعلى ذلك فالسياسة الشرعية في اللغة تشتمل على عدة معانٍ كلها تدور حول التدبير والإصلاح والتربية.

يقول ابن نجيم في السياسة هي: (فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بهذا دليل جزئي)^(٣). ويعرفها ابن خلدون: (حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والذي إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها)^(٤).

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (سوس)، ج٦، ص١٠٧-١٠٨. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص٧١٠.
 (٢) البخاري، صحيح البخاري، باب واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية، حديث رقم ٣٤٥٥، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم: ١٨٤٢.
 (٣) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط١، ٨، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٠٠م، ج٥، ص٧٦.
 (٤) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (٨٠٨ هـ-١٤٠٦م)، مقدمة ابن خلدون، ط١، ١م، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م، ج٣، ص٣٤.

وعليه يمكن اعتبار السياسة بأنها علمٌ اهتم به علماء المسلمين فعُرِّفت بأنها: (علمٌ يُعرف منه أنواع الرياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها من خلال أحوال السلاطين والأمراء، وأهل الاحتساب والقضاة والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال ومن يجري مجراهم)^(١).

وقد قرن الفقهاء مصطلح (السياسة) مع مصطلح (الشرعية) فأطلقوا مصطلح (السياسة الشرعية) لتمييزها عن السياسة غير الشرعية، ويراد بالشرعية هنا: هو كل ما يتصل بالشرع وينسب إلى أحكامه باعتباره منطلقاً لها ومصدر تشريع، من خلال اعتبار الشرع منهجاً وغاية.

عليه يمكن تعريف السياسة الشرعية بأنها تلك: (السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته فليس كل سياسةٍ شرعية، إنما السياسة الشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقاً لها، ترجع إليه وتستمد منه، كما تتخذ تحقيقه في الأرض بتمكين تعاليمه ومبادئه بين الناس، فغايتها شرعية ومناهجها شرعية، وهذه السياسة المنشودة: شرعية المنطلقات، شرعية الغايات، شرعية المناهج)^(٢).

والسياسة في القوانين الوضعية هي: (علم الحكم وفنّه؛ وهو العلم الذي يتعامل مع شكل الدولة وتنظيمها وإدارتها أو جزء منها طبقاً لقوانين هذه الدولة فضلاً عن تنظيم علاقتها بالدول الأخرى)^(٣).

إذن السياسة بمفهومها العام هي طريقةٌ تدبير وإدارة شؤون الناس وإصدار الأحكام والقرارات التي تراعي المصالح المعتبرة، لتجنب المفسدات المتوقعة أو لعلاج حوادث خاصة لم يرد بها نص جزئي.

غير أن السياسة الشرعية تختلف عن السياسة العامة اختلافاً جوهرياً في مدى الاعتبار والاعتماد على مشروعية الأحكام والمصالح، حيث أن السياسة بشكلها العام تعتمد على القوانين الوضعية والنظرة البشرية الخالصة للمصلحة، والتي مردّها إلى العقل والحكمة دون وجود مصدر علوي، لكن السياسة الشرعية على خلاف ذلك؛ لأنها تستقي أحكامها من نصوص الكتاب والسنة، وتعتبر أن المصالح تكون مشروعة إذا وافقت مقتضى النص ومبادئ الأحكام الشرعية وقواعدها. فيمكن تعريف السياسة الشرعية بأنها: (تدبير الإمام المسلم الشؤون المشتركة للرعية على مقتضى الشرع لتحقيق مصالحهم الدنيوية والأخروية)^(١).

(١) ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، (ت: ٧٥١هـ-١٣٥٠م)، تحقيق: عبدالرحمن بن سعد بن قائد، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط١، ٢م، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٣٢هـ، ج١، ص٣٨٦.

(٢) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص٢٧.

(٣) دي تانسي، ستيفن، علم السياسة "الأسس"، ط١، ١م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص٣٤.

فإذا وصفت السياسة بالشرعية كان المقصود بها قطعاً تدبير الحاكم أمور رعيته بما يرضي الله ﷻ، وأن يكون هذا التدبير محققاً لمقاصده سبحانه في خلقه، إما بصورة قطعية، إذا كان تطبيقاً لنص من كلامه ﷻ أو كلام رسوله ﷺ، وإما بصورة ظنية إذا لم يتناول ذلك التدبير نصاً قطعياً، وإنما بُني على الاجتهاد والنظر، وعليه يمكن تقسيم السياسة الشرعية إلى قسمين:

- سياسة نصية: وهي ما ورد فيها نص من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ.
- سياسة مصلحة: وهي ما كان مستنداً للمصلحة^(٢).

وهذا ما يميز السياسة الشرعية عن السياسة الوضعية حيث أن السياسة الشرعية تشمل أمور الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الجماعة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر وبين مصلحة أجيال المستقبل^(٣).

وتتميز السياسة الشرعية عن السياسة الوضعية بأنها علوية المرجع والمشروعية؛ (لأن هذه المصالح لا يعرفها حق معرفتها^(٤)) إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من جهة لا يوصله سعيه، أو يكون فيها مفسدة تربي عن المصلحة، فلا يقوم خيراً بشرها، وكم من مدبرٍ أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني من ثمره، فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين للرجوع إلى الوجه الذي وضحه الشارع، للوصول إلى وجه حصول المصلحة بخلاف الرجوع إلى ما خالفه^(٥)، ومن الأمثلة على ذلك مسألة جمع القرآن، فقد تم بناءً على المصلحة المرسله، ودليل ذلك هو جواب عمر لأبي بكر رضي الله عنهما حين سأله: كيف فعل شيئاً لم يفعله الرسول ﷺ قال له: إنه والله خير^(٦)، أي: فيه مصلحة المسلمين ومنفعة لهم.

الفرع الثاني: المشروعية المنطقية للسياسة الشرعية:

عند الحديث عن مشروعية السياسة الشرعية فإن المراد من ذلك هو إظهار الأصول الشرعية والواقعية من خلال المنطق والواقع الذي يدل على جواز العمل في السياسة بل على

(١) ياسين، محمد نعيم، مذكرة في السياسة الشرعية، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، ٢٠٠٩م، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦-٥.

(٣) القرضاوي، يوسف، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، ط ١، ١م، دار الشروق، ٢٠٠٧م، ص ١١٧.

(٤) أي: لا يعرفها حق معرفتها أحد على وجه اليقين والقطع إلا خالقها سبحانه وتعالى، أما جهد البشر فهو قائم على الظن وغلبته في إدارك هذه المصالح، وهو دون مرتبة الجزم والقطع.

(٥) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٤٣.

(٦) الصلابي، علي محمد، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، شخصيته وعصره، طبعة خاصة لوزارة الأوقاف

والشؤون الإسلامية، ١م، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م، ص ٧٥.

ضرورتها، وأنها من صلب الدين وجوهره بحيث لا يمكن ادعاء الفصل بين ما هو شأن ديني وبين ما هو شأن سياسي كما يروج له بعضهم.

فلو افترضتُ أن شاباً جامعياً يعمل بائعاً في إحدى المحال التجارية، ويبدأ وقت عمله من الساعة الثامنة صباحاً وحتى الساعة الثالثة عصرًا فإنه بالتأكيد سيستيقظ قبل وقت عمله بنصف ساعة ليستعد له، ثم يصحو ذات نهار في ذات الوقت لكنه يصل الى عمله متأخراً، لأن الدولة قد قامت بتعديل الوقت الصيفي الى الوقت الشتوي وفقاً لسياسة عامة تنتهجها، وكذلك إذا سار في سيارته في الطريق العام ولم يلتزم بقواعد المرور فإنه سيتم تغريمه لمخالفته قانون المرور، ومن دون الاستغراق في التفاصيل فإن هذا الشاب لا تمضي دقيقة واحدة في يومه إلا وللسياسة والدولة تأثيرٌ في حياته بشكل معين، من قوانين المرور وقوانين التوظيف، إلى السياسات الاقتصادية والأمنية.

وهذا الحديث الافتراضي اختص بهذا الشاب فقط وقد تبين حجم تأثير السياسة على حياته، إذ كيف سيكون الأمر إذا تعلق بالشأن العام، وعلاقة الشعوب بعضها ببعض، وعلاقة الدولة بالأمة، أو الدول بعضها ببعض، باختصار السياسة هي الطريقة التي تدار بها الأمور، وهي النهج الذي من خلاله تراعى به مصالح الناس الدنيوية منها والدينية كما في السياسة الشرعية.

باختصار السياسة هي فنّ إدارة الواقع من الواقع، فكيف لعاقِلٍ أن يفصلها عن تفاصيل حياة البشر، فالمحدد يمارس السياسة، والعلماني يمارس السياسة، والمشارك يمارس السياسة، وهو ما لا يختلف فيه أحد، فإذا ما جاء الموحد صارت السياسة محرمة وجريمة لا تغتفر بحجة خلط الدين بالسياسة، وهذه حجة واهية لأن المزاجية والانتقائية يحكمان هذا المبدأ وهو ما تنتهجه قوى الاستكبار العالمي لإقصاء أي مشروع قد يؤثر على مصالحها وهيمنتها وسطوتها في العالم بشكل عام وفي المنطقة العربية بشكل خاص.

الفرع الثالث: دعوى فصل الدين عن السياسة

وأصل الفكرة بدأت من فصل الكنيسة عن الدولة، حيث إن الكنيسة في العصور الوسطى وما يسمى (العصور المظلمة) من القرن الخامس إلى أواخر القرن العاشر الميلادي – شاركت الكنيسة الملوك في الحكم ونافستهم على السلطة والثورة، إلى أن وصلت الى ابتزاز الناس في أيام ترهلها وحجرت على العقول ولاحقت علماء وقتلت المخالفين، إلى أن قامت حركة الإصلاح الديني إثر احتكاك مع المجتمعات المسلمة في الأندلس على رفض مبدأ الحكم المقدس الذي يتسلط على رقاب الناس وضامئهم، فقامت فكرة فصل الكنيسة عن الدولة، أما فصل الدين عن الدولة بالمنطق العلماني أو النفعي الذي انطلق بعد نشوب الثورات الكبرى على الكنيسة وعلى

الإقطاعيين مثل ثورة الاستقلال الأمريكية والثورة الفرنسية وغيرها، ففي الحقيقة أن ما جرى ليس فصلاً للدين عن الدولة بقدر ما هو فصلٌ للدين عن المجتمع، أو فصل للمبادئ الدينية عن الحياة المدنية، أو حجب الأسس الأخلاقية عن إدارة شؤون الناس اليومية^(١).

ويريد بعضهم أن ينقل هذا التصور حول فصل الدين عن الدولة إلى النظام السياسي الإسلامي وإلى مجتمعاتنا المسلمة، بحيث يصبح الحكم بلا أساس ديني، والسياسة بلا مرجعية علوية، ونشر المصلحة غير المقيدة بالدين لترتبط بالنفعية والمادية المطلقة.

وهذه الأفكار المشوهة التي حاول الحداثيون والعلمانيون ادخالها إلى مجتمعاتنا تارةً بمسمى العلمانية، وتارةً أخرى تحت مسمى القومية وغيرها، ليتضح أن هناك إشكالاً في فهم الدين الإسلامي أو معاداة واضحة لهذا الدين، وفي الحقيقة لا يمكن نقل هذه التجربة إلى ثقافتنا الإسلامية لعدة أسباب :

أولاً: لا يمكن قياس الحالة الإسلامية بتلك الحالة الكنسية الكهنوتية؛ لأنه ليس في مبادئ الإسلام وأحكامه فكرة رجال الدين على غرار رهبان الكنيسة.

ثانياً: لو بحث الانسان حول رسالة الإسلام إلى الناس فإنه يصل إلى أن الإسلام لم يأت إلى مؤسسة دينية أو فكرية، أو ثقافية بشكل مستقل، إنما جاء الإسلام منهجاً ومشروعاً يتم من خلاله بناء الفرد والمجتمع والدولة، وبناء الثقافة العامة للأمة، فلو نظرنا إلى علماء المسلمين وتجاربهم في الحكم لوجدنا أن الغالبية العظمى كانت متحفظة من التقرب إلى السلاطين، بل كانوا أقرب إلى التيار المعارض للحكم. وقد كانت غالب مشاركة العلماء تدور حول وظائف القضاء والفتوى. والدولة المسلمة لم تكن في يوم من الأيام مصدر قيم أو أحكام تفرض على الناس، بل هي راعية ومحافظة للثقافة المجتمعية، من خلال إدارة شؤون الناس وفق قيمهم الأخلاقية والسلوكية، فدعوى فصل الدين عن الدولة هو في الحقيقة فصل قيم المجتمع عن الإدارة السياسية والترتيبات العامة^(٢).

الفرع الرابع: دعوى الإسلام السياسي

إن الإسلام لا يمكن تقسيمه إلى إسلام روحي وإسلام عقلي، أو إسلام عربي وإسلام عجمي، أو إلى إسلام سياسي وإسلام ديني؛ لأن الإسلام هو إسلام واحد، إسلام القرآن والسنة. وهذا الإسلام لا يكون إلا سياسياً وذلك لأن الإسلام منهج حياة متكامل فهو عبادة وعقيدة وأخلاق وسلوك، وهو نصوص جزئية وقواعد كلية، وهو كليات ثابتة ومصالح متجددة، وهو إسلام يعتني

(١) هاشم، مازن موفق، ملاحظات حول العلمانية وفصل الدين عن الدولة، موقع الرشد.

(٢) ينظر: المرجع السابق، فصل الدين عن الدولة، موقع الرشد.

بالفرد والأسرة والمجتمع والأمة وهو الإسلام الذي ينظم علاقة الإنسان مع ربه وعلاقة الإنسان مع مجتمعه.

وخيرية هذه الأمة مرتبطة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقول تعالى:

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران:

١١٠)، ويقول النبي ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فقلبه وذلك أضعف الإيمان)^(١). والتغيير بالقلب إنما هو استعداد للتغيير باللسان واليد إذا اتبحت الفرصة للتغيير.

والمنكر المراد إنكاره هنا هو أي منكر سواء أكان في الاعتقاد أو في العبادة أو في السلوك والأخلاق أو في السياسة ونظام الحكم، فكان أمر النبي ﷺ في الأمر بتغيير المنكر هو في الحقيقة ترسيخاً لمنهج التغيير في كل شيء، لتغيير الباطل إلى حق وتغيير الشر إلى خير وإبدال القبح بالحسن.

إن الإسلام لا يمكن أن يعتني بالعبادة والاعتقاد ويذر السياسة والأخلاق لأهواء البشر،

لذلك كان التوجيه إلى أن يهتم المسلمون بعضهم ببعض ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات: ١٠)،

وحق هذه الأخوة يكون بالاهتمام بجميع الشؤون الدينية والدنيوية منها.

وقبل ذلك كله ما جاء به الإسلام من نظام الشورى والعدل وتكريم الإنسان وأحكام الحرب

والسلم، والميراث، والحدود، والقصاص، والأحكام الاقتصادية، والمبادئ الدستورية، كل ذلك لا يدع مجالاً للشك بأن الإسلام دين ودولة.

وبعد هذا يأتي من يتبجح ويطالب بفصل الدين عن الدولة بغية إقامة الدولة الحديثة على

أساس من المواطنة والمساواة بين أفراد المجتمع الواحد، ويبدو أن هذا المدعي يغفل أو يتغافل عن أحكام الإسلام الشاملة ومبادئه العادلة التي جاءت في كتاب الله ﷻ وفي سنة رسوله ﷺ، والتي أسست دولة العدل والحرية والمساواة في زمن النبي ﷺ وفي زمن الخلفاء الراشدين من بعده، والتي للأسف قد غُيبت في الوقت الحاضر، نتيجة للاستعمار والاستعباد الخارجي، ونتيجة للظلم والاستبداد الداخلي الذي وقع على أمة الإسلام، لكن ذلك لا يجعلنا ننسى تلك القواعد الهادية والمبادئ العظيمة التي ستعود بأمر الله ثم بإرادة الشعوب المتحررة من الظلم.

(١) سبق تخريجه ص ٢٩ .

المطلب الثاني: الثوابت والمتغيرات في السياسة الشرعية:

تبيين في المطلب السابق من خلال تعريف السياسة ومدى مشروعيتها، ومدى العلاقة بين الدين والسياسة، تبين أن السياسة ليس كل ما فيها ثوابت كما أنه ليس كلها متغيرات، وإنما الأمر يدور بين أصول ثابتة وفروع متغيرة، تتأثر باختلاف الزمان وتغير المكان، فمن خلال تعريف السياسة الشرعية – على وجه الخصوص- تبين أن السياسة الشرعية تقوم على قسمين: الأول سياسة نصية، والآخر سياسة مصلحية، والسبب في تفصيل ذلك هو أن السياسة الشرعية تقوم على سياسة الناس بالشرع، فمنها ما يكون تشريعاً عاماً دائماً ومنها ما يكون فقهاً سياسياً مؤقتاً، وهذا ما جعل العلماء يميزون بين أفعال الرسول ﷺ وتصرفاته، بين ما صدر منه ﷺ بوصفه تشريعاً عاماً وبين ما كان من قبيل السياسة الشرعية، وهو ما سأبحثه في فرعين:

الفرع الأول: الثوابت والمتغيرات في السياسة :

أولاً: تعريف الثوابت والمتغيرات:

الثوابت هي الأمور التي تبقى دون أن تتغير أو تتبدل على مدار الزمان واختلاف المكان وهي بمثابة الأصول الحاكمة على الأفراد، وهي الميزان الدقيق الذي تتميز به الأمور بحيث لا تقبل المراجعة أو المساومة.

أما المتغيرات فهي الأمور التي تقبل التبدل والتغير والتطوير على اختلاف الزمان والمكان. فهي أمور مرنة تتكيف مع المستجدات والوقائع الحديثة وتكون تحت ظل الثوابت دون تغيير في القواعد والأصول.

وهذا ما يميز الإسلام بأنه أصول ثابتة راسخة رسوخ الجبال، ومتغيرات تقبل اختلاف الزمان والمكان، بما يضفي مرونة واسعة تجعل من هذا الدين ديناً لكل الأجيال على مرّ العصور والأزمان. ولذلك اعتبر الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان.

وقد ميز علماء الإسلام بين الشريعة والفقهاء فقالوا: الشريعة هي نصوص قرآن موحى به من الله تعالى إلى رسوله محمد ﷺ، والسنة النبوية باعتبار أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ متصلاً بتفسير الشريعة وتطبيقها هو من الشريعة، وبين الفقهاء وهو ما فهمه العلماء من نصوص الشريعة وما يستنبطونه من تلك النصوص من قواعد وأحكام^(١).

كذلك الأمر بالنسبة للعبادات والمعاملات، فالعبادة تكون خالصة والاتباع فيها يكون حرفياً ولا مجال للاجتهاد والتطوير والتغيير فيها؛ لأن العبادة طاعة من العبد للخالق مقصودة لذاتها، في

(١) الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ١٥٣.

حين أن المعاملات التي تكون بين الناس ينظر فيها الى المعاني والمبادئ والغايات والأهداف والمقاصد العليا، وليس بالضرورة إلى الشكلية الصورية، وهو ما يعطي مرونة في فهم الدين بما يحتمل اختلاف الزمان وتغير المكان.

يقول الشاطبي: (الأصل في العبادات التعبد ودون الالتفات إلى المعاني والأصل ألا يقدم عليها إلا بإذن، فلا مجال للعقول في اختراع التعبدات، وما كان من العاديات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني)^(١).

ثانياً: الثوابت والمتغيرات في السياسة الشرعية:

للإسلام ثوابت عديدة في كل مجال من مجالاته كما تبين في المحور السابق، ومن هذه المجالات مجال السياسة الشرعية إذ إن فيها أصولاً راسخة وقواعد هادية يحتمك إليها الجميع وهي قليلة، وفيها متغيرات تتطور وتتبدل بتغير الزمان واختلاف المكان وهي كثيرة جداً، منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- أمثلة على الثوابت في السياسة الشرعية:

- مبدأ مرجعية القرآن والسنة وتوحيد الله ﷻ، والحكم بما أنزل قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا

أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤).

- مبدأ العدل ووجوب تحقيقه بين الناس، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾

(النساء: ٥٨).

- مبدأ الشورى، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

- مبدأ كرامة الإنسان، قال تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠).

- مبدأ محاربة الظلم ومقاومة الطغيان، يقول تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطَّعُوا لِلنَّاسِ

تَعْمَلُونَ بَصِيرَةً﴾ (هود: ١١٢)، ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِيلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا

(١) الشاطبي، الموفقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦.

يُؤَخِّرُهُمْ لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴿٤٢﴾ (إبراهيم: ٤٢)، لذلك كان الأمر الإلهي: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: ١١٣)

- مبدأ التعاون على البر والتقوى، قال تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

- مبدأ الحرية ورفض الإكراه، قال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

- مبدأ السمع والطاعة في غير معصية، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)، وغير ذلك من الأصول الراسخة والثوابت التي لا تقبل التغيير ولا التطوير مهما اختلف الزمان وتغير المكان؛ لأنها في حقيقتها قواعد إنسانية تلتقي عليها البشرية فهي أساس وجودهم واستخلافهم في هذه الأرض وعمارتها.

فهذه المبادئ هي حقوق وهبها الله تعالى للبشرية كي ينعموا بحياة سعيدة وعادلة، فإذا ما انتهكت وضُيعت هذه الحقوق من قبل ظالم أو مستبد، كان حقاً للناس أن يدافعوا عن أساس وجودهم وسر استخلافهم في هذه الأرض.

٢- أمثلة على المتغيرات في السياسة الشرعية:

وعند الحديث عن المتغيرات في السياسة الشرعية فإننا نتحدث عن بحر لا شاطئ له، لأن ما عدا الأصول الثابتة والقواعد الراسخة التي نص عليها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية فهو من المتغيرات التي تقبل تغير الزمان واختلاف المكان، فمثلاً يُعتبر إقامة الدولة والاجتماع لبناء نظام الحكم من الأصول الثابتة، والضروريات التي يحتاجها البشر، لكي ينظموا علاقتهم بعضهم مع بعض وإقامة الحكم العادل ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، هذا هو

الثابت، لكن يمكن اعتبار المتغير هو كيفية بناء نظام الحكم وكيف يكون شكل الدولة، وهو ما لم يفصله القرآن الكريم أو السنة النبوية، بل جعل الأمر عائداً إلى الأمة وفق منظومة الشورى كضابط لقيام دولة الحق والعدل.

ومن المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الحكم العادل في الإسلام مبدأ الشورى الذي نص عليه القرآن الكريم، وطبقه رسول الله ﷺ طوال حياته مع أصحابه، حيث خط لنا أصلاً عظيماً في بناء الدولة وصياغة نظام الحكم بأن يكون حكماً شورياً لا استبدادياً أو انفرادياً، لكن الإسلام لم يحدد طريقة لتحقيق الشورى، أو كيفية إقامة دولة العدل؛ لأن ذلك يختلف بحسب الامكانيات المكانية والزمانية، وما يستحدث من أساليب جديدة ومفيدة، فيمكن تأسيس طريقة الحكم بحسب دواعي المصلحة إما على نظام الملكية الدستورية، أو النظام الجمهوري، أو النظام البرلماني، أو الرئاسي، لكن شريطة تفعيل المبدأ العام والقاعدة الثابتة والأصل الكلي (إرادة الأمة هي الأصل ومبدأ الشورى طريق تحقيق هذه الإرادة)^(١).

هذه بعض الأمثلة لفكرة الثوابت والمتغيرات في السياسة الشرعية، على طريق فهم النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، بحيث تعتبر المتغيرات وسائل وأساليب تتنوع وتتطور وقد تتغير لكن كل ذلك في ظل الثوابت والقواعد والأصول الكلية، ويراد من هذا المنهج تحقيق الموازنة بين المصالح والمفاسد، وترتيب الأولويات التي يفرضها الواقع المعاصر.

الفرع الثاني: أفعال النبي ﷺ السياسية:

أفعال النبي ﷺ المختلفة طرحها أهل العلم لتمييز أفعاله ﷺ التي تكون تشريعاً عاماً دائماً عن الأفعال التي تعتبر فقهاً سياسياً مؤقتاً، يقول القرافي: (فرق بين تصرفه ﷺ بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبالإمامة، وتصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف أثارها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً، أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرف بها بطريقة الإمامة دون غيره)^(٢). فكل ما قاله النبي ﷺ على سبيل التبليغ يعتبر حكماً ملزماً لكل مسلم، أما ما قاله على سبيل الإمامة (السياسة) فهو شأن يدبره الناس ويديرونه، سواء بشكل مباشر أو من خلال نظام يتوافقون عليه.

(١) الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ٦٠-٦١.

(٢) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج ١، ص ٣٥٧.

إذاً أفعال النبي ﷺ: ما كان منها على سبيل التبليغ فهو تشريع ثابت لأنه وحي إلهي لا يتغير، كالصلاة في قوله ﷺ: (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(١)، وكالحج كما في قوله ﷺ: (خذوا عني مناسككم)^(٢)، وأما ما كان على سبيل الإمامة (السياسة) فالعبرة فيه تلك المعاني والمبادئ والمقاصد والمصالح، فعلى سبيل المثال عندما قاد رسول الله جيش أحد وقسمه إلى يمينه وميسرة وجعل الرماة في مكان معين، فهذا التقسيم بهذه الصورة لا يُلزم أحد في أي زمان أو مكان؛ لأن هذا الفعل يتأثر بتغير الزمان واختلاف المكان، فالأولى إدراك الغاية والمقصد من هذا التقسيم وهو حسن قيادة الجيش وتقسيمه بشكل مناسب لمجابهة ومواجهة العدو.

وعليه فإن الاتباع الحق والافتداء يكون حرفياً في حالة التشريع الثابت للإمامة (السياسة) ليس على حرفيته واتباع دقائق تفاصيله، وإنما يكون بالنظر في المعاني والمقاصد التي أَرادها الشارع لتلك الوسيلة التي استخدمت في عصر من العصور.

فعندما يناقش الفقهاء مثل هذه المسألة فإنه يدل في الحقيقة على وعي كبير في التمييز بين أقواله وأفعاله وأقضيته ﷺ، والطريقة التي استدل بها العلماء لتمييز ذلك هي في الغالب من خلال بعض القضايا التي قالها أو فعلها النبي ﷺ بوصف الإمامة (السياسة) كحكم سياسي مؤقت، فعندما يكون هناك أصل لهذا الفعل أو قاعدة شرعية متبعة، ويأتي الحكم على خلاف هذا الأصل أو على خلاف تلك القاعدة الشرعية، يعتبر هذا الفعل أو هذا القول من قبيل الفقه الاستثنائي الذي يقصد به ظروفاً معينة أو موازنات محددة.

ومن صور ذلك:

١- مسألة المنافق الذي ظهر نفاقه وزاد كيده واعتداؤه على المسلمين فإن له عذاباً في الدنيا وعذاباً في الآخرة، فعذاب الآخرة هو الدخول في نار جهنم يقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّارُ جَهْدًا﴾
 ﴿الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَطَ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ﴾ (التوبة: ٧٣)، ويقول ﴿ثُمَّ لَا يُجَاوِزُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُضْذُوا وَقَتِلُوا قَتِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠ - ٦١)، وقرن

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث رقم: ٦٠٠٨.
 (٢) مسلم، صحيح مسلم، بلفظ (لتأخذوا مناسككم...)، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً، حديث رقم: ١٢٩٧.

المنافقين هنا بالكفار تنبيهاً إلى أن سبب الأمر بجهاد الكفار قد تحقق بالمنافقين، فجهادهم كجهاد الكفار^(١).

فالحكم الأصلي يعتبر أن المنافق يستحق العقوبة، وهذا حكمٌ تشريعيٌّ عام جاء بنص ثابت، ومع ذلك تجد أن النبي ﷺ حين ظهر نفاق بعض الناس في زمانه لم يُنزل بهم العقوبة، بل تركهم وقال مقولته في حديث جابر (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)^(٢). وهذا يدل على أن النبي ﷺ حكم على عبدالله بن أبي بن سلول حكماً استثنائياً مراعاة للرأي العام ومراعاة للنظرة الخارجية التي تراقب نمو هذه الدولة الإسلامية لذلك حرص النبي ﷺ على سمعة هذه الدولة وحفظ هيبتها في الداخل والخارج.

٢- ومن الأمثلة على ذلك أيضاً حين اختار النبي ﷺ قبيلة غطفان ليصالحها على مالٍ يدفعه إليها مقابل أن تترك محاربتة وتعود إلى بلادها، وقد كانت غطفان خرجت إلى المعركة ليس لهدف سياسي كيهود أو عقائدي كقريش، وإنما كان مرادها الاستيلاء على مقدرات المدينة وخيراتها، فأراد النبي ﷺ أن يستغل هذا الدافع لإحداث ثغرة في جيش الأحزاب، وكانت الفكرة مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة مقابل انسحابها من هذا الجيش وفك الحصار عن المدينة. لكن قبل ذلك شاور النبي ﷺ أصحابه، فكان رد سعد بن معاذ وسعد بن عبادته بأنه: يا رسول الله ما أصنع تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك الله به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ فقال بل شيئاً أصنعه لكم فوالله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم من قوس واحدة وتكالبوا عليكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فتساءل الصحابة كيف نعطي هذا التمر بلا مقابل أفلمنا أكرمنا الله ﷻ بالإسلام نعطيهم أموالنا؟ والله لا نعطيهم إلا السيف. فقال النبي ﷺ، (أنت وذاك)، فتناول سعد الصحيفة فمحا ما فيها ثم قال ليجهدوا علينا^(٣).

من خلال هذه القصة يتبين أن الأصل في مبادلة المال يكون بمال مثله أو عطاء عن رضى نفسه، لكن رسول الله ﷺ بنى حكماً خلاف هذا الأصل لتحقيق مصلحة للمسلمين من باب الرفق بهم وتخفيف الحصار عنهم.

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م)، تفسير التحرير والتنوير، ط١، ٣٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م، ج١٠، ص٢٦٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله (سواء عليهم استغفرت لهم...)، حديث رقم: ٤٩٠٥، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم: ٢٥٨٤

(١) ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، ط١، ٨م، مؤسسة زاد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م، ج٤، ص١٠٦، وينظر: البزار، كشف الأستار، كتاب الهجرة والمغازي، باب غزوة الخندق، ج٢، ص٣٣١، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد فيه محمد بن عمرو وحديثه حسن وبقيه رجاله ثقات (بألفاظ نحوه).

ويتضح من خلال كل ما سبق أن أي حكم استثنائي قام به النبي ﷺ ويأتي خلاف حكم الأصل أو خلاف قاعدة شرعية ثابتة إنما هو من باب الإمامة (السياسة) ويعد فقهاً سياسياً مؤقتاً واستثنائياً وليس تشريعاً عاماً دائماً كما في الأمثلة السابقة والله أعلم.

المبحث الثالث

علاقة الحاكم بالمحكوم

سأبحث في هذا الجزء من الدراسة عن كل طرف من أطراف الحكم، وبيان خصائصه وشروطه، وتحديد وظائفه، وتمييز حقوقه وواجباته، لرسم الحدود بينهما، وذلك لمعرفة موقع الدفاع الشرعي العام من هذه العلاقة، وكيفية قيام الكافة بالدفاع عن مبادئ وقيم الحكم، كل ذلك أطرحه من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الحاكم والمحكوم

الفرع الأول: تعريف الحاكم:

يُعرّف الحاكم في اللغة: اسم فاعل من: حَكَمَ، بمعنى: قضى، يقال: حَكَمَ عليه، وحَكَمَ له، والوصف حاكماً، وحُكْم، والحكم من أسماء الله الحسنى^(١).

والحاكم أو الإمام، وإمارة المؤمنين، أو الخلافة كلها مسميات توصل إلى معنى واحد وتدل على وظيفة واحدة وهي السلطة العليا، يقول الدهلوي في تعريفه للخلافة هي: (الرياسة العامة في التصدي لإقامة الدين بإحياء العلوم الدينية، وإقامة أركان الإسلام، والقيام بالجهاد، وما يتعلق به من ترتيب الجيوش والفروض للمقاتلة، وإعطائهم من الفيء، والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود، ورفع المظالم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نيابةً عن النبي ﷺ)^(٢).

ويقول ابن خلدون: (والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)^(٣).

والحاكم هنا باعتبار ما يمثله وهو النظام السياسي الذي كان يطلق عليه مصطلح الإمامة والخلافة والولاية، ثم استخدم مصطلح السلطة والتي هي مكوّن من مكوّنات الدولة في العصر الحديث نتيجةً لانقسام الأمة إلى وحدات سياسية مستقلة.

فالحاكم هو الذي يمثل الدولة باعتبارها بنية ونظاماً ينتج عنه سلطة، تجب عليها حقوق تجاه الأمة مقابل واجبات تستحقها عند أداء تلك الحقوق، وهذه الدولة في التصور الإسلامي، ترجع إلى

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ١٤٠. الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ١، ص ٤٧٥.

(٢) القنوجي، صديق حسن خان البخاري (ت: ١٣٠٧ هـ)، إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، ١م، المطبع الصديقي، بهوبال، الهند، ١٢٩٤ هـ، ص ٢٣.

(٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٢.

عهد النبوة والرسالة مباشرة بعد الهجرة النبوية إلى المدينة، حيث قامت الدولة الإسلامية بزعامة رسول الله ﷺ على أرض (يثرب) في بداية الأمر، ثم توسعت الدولة لتشمل الجزيرة العربية بعد إسلام أهلها، وهذه السلطة تكون على أمة هي أمة المسلمين، وعلى سيادة هي سلطة الأمة ورضائها، وعلى مرجعية هي شريعة الإسلام وسيادة أحكامه وتعاليمه^(١).

والإمام في التصور الإسلامي هو: الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول الله ﷺ في إقامة الدين وسياسة الدنيا به. فهو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية الواحدة، ويعتبر كل رئيس دولة إسلامية إقليمية بمثابة الإمام فيما يخصه من أحكام بالنسبة للبلد الذي يسوسه ويحكمه^(٢)، أو كما يقول الغزالي: (وظيفة الحاكم في أي بلد مسلم أن يحرس الإيمان ويقوم العدالة ويصون المصالح)^(٣).

ويسمى المسلمون-فيما سبق- رئيس الدولة بالخليفة، والدولة بالخلافة الإسلامية وذلك إشارة إلى ما فيها من النيابة، وأنها ليست حكماً بالأصالة، وأن النائب فيها لا يصح له التصرف بغير نظر المنوب عنه، وأن صاحبها يسمى خليفة كونه يخلف النبي ﷺ في أمته، فيقال له: خليفة رسول الله^(٤).

فالخلافة تعني الولاية العامة القائمة على منهج النبوة، منهج الشورى والبيعة، خلافاً لما وصل إليه الحال في عصرنا حيث تحولت دولة الشورى إلى ملك عضوض والذي حذرنا منه رسول الله ﷺ.

الفرع الثاني: مكانة الحاكم ووظيفته

يمكن معرفة وظيفة الحاكم من خلال فهم التصور الذي يقوم عليه نظام الحكم، فمن يعتبر أن نظام الحكم يقوم على أساس الحق الإلهي، فإنه يرى في الحاكم شيئاً من القداسة الإلهية، لأنه يعتبر منصب الحاكم هو النيابة عن الله وأنه يقوم مقام الإله في الأرض، وهذا بالتالي لا يمكن أن يُناقش أو يُساءل لأنه أرفع وأقدس من الخوض في خلافت بشرية.

ومن يظن بأن نظام الحكم يقوم على نظرية القوة وعلى فكرة التغلب للسيطرة على الحاكم، فإنه يرى من الحاكم الإنسان المحصن الذي لا يُحاسب ولا يُساءل إن أخطأ؛ لأن طاعته من طاعة الله ومعصيته معصية الله وكل ذلك درءاً للفتنة وحفظاً لشملة المسلمين، فكيف لنا أن نعرف وظيفة الحاكم إن كان قد أصاب أو أخطأ، فإن الخلافة منعقدة له في أي حال، فلا يمكن التمييز من فعله

(١) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٣٦١.

(٢) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص ٤٤.

(٣) الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي، ط ١، ١م، دار القلم، دمشق، سوريا، ٢٠٠٣م، ص ١٦٠.

(٤) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧.

هل هو من اختصاصه أم أنه تجاوز وتعدى؟!، وكيف نعرف وظيفة الحاكم عندما يكون حكمه شمولياً وهو القاضي وهو الجلاد وهو الأمر والناهي؟!.

وفي المقابل هناك من يرى أن نظام الحكم يقوم على أساس من التعاقد والبيعة وأن الحقوق تكون في مقابل الواجبات في صورة من صور التبادل الذي يحقق رضى الناس ويحفظ الحقوق ويصون الحريات، من يرى هذا التصور لنظام الحكم بإمكانه أن يعرف مكانة ووظيفة الحاكم، وأن يميز بين طرفي الحكم، وأن يحدد الحقوق والواجبات المتبادلة.

فعندما يتم اختيار الحاكم على هذه الصورة فإنه يترتب عليه التزامات وحقوق متبادلة بأن يقيم العدل ويرفع الظلم ويقوم على حراسة الدين وإقامة الشعائر، وإشراك الأمة واستشارتها في عملية الحكم، ويترتب على ذلك في المقابل استحقاق الخليفة للسمع والطاعة من قبل المحكوم ومعاونته على النهوض بالحكم وأعبائه.

والحديث هنا عن مكانة الحاكم ووظيفته وليس عن شخصه، إذ الرتبة والمنزلة في النيابة عن رسول الله ﷺ لمن يقيم هذه الوظيفة على أسسها الصحيحة وأركانها المعتمدة، ضمن مواصفات وشروط محددة، وعلى مبادئ وقواعد هادية، كالشورى، ورضا الناس، والالتزام بالنص الشرعي.

فمكانة الحاكم ووظيفته هي مسألة دنيوية لا دينية يقول الشهرستاني: (والإمامة مسألة دنيوية وقضية مصلحة)^(١).

وهذا إن دلّ فإنما يدل على أن وظيفة الحاكم هي وظيفة طبيعية لا قداسة فيها لمن يقوم بها، وأنها ليست منصباً إلهياً، وليست سلطة مطلقة في أمور الدين والدنيا كما هو الحال في (ولاية الفقيه) عند الشيعة.

في المقابل تُقتصر مهام رئيس الدولة في القوانين الوضعية على تدبير الشؤون السياسية ويكرس همه وجهده في هذا الشأن، فيما يُوكَلُ بالمهام الدينية إلى وزارات أقل أهمية وأحياناً لا يلتفت إليها^(٢).

وقد نص العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على (أن لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق حرة في تقرير مركزها السياسي وحررة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي)^(٣).

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت: ٥٤٨هـ-١١٥٣م)، تحقيق: محمد، أحمد فهمي، الملل والنحل، ط٢، ١م، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص٣٣.

(٢) دي تانسي، ستيفن، علم السياسة "الأسس"، ص٦٧.

وقد نص هذا الميثاق وغيره من المواثيق الدولية على مبدأ الحرية والديمقراطية، بل وربط كافة الحقوق بهذين المبدأين لإقرار شكل الدولة وهويتها وطبيعة قيام المؤسسات فيها على كافة المستويات، بما يضمن إقامة العدل وحماية حقوق الإنسان والذي ناضل الغرب من أجلها مئات السنوات، وهو ما يعطي صورة واضحة لمكانة الحاكم ورئيس الدولة وأنه أقرب ما يكون إلى الرمز الذي يُمثل الشعب في الداخل والخارج، وأن مكانته هي وظيفة يؤديها بناءً على رغبة الشعب ورضاه.

الفرع الثالث: شروط الحاكم وصفاته

ولا بد للحاكم الذي سيتولى أمر المسلمين وأمر الأمة أن تتوفر فيه شروط أساسية وصفات محددة يتميز بها عن غيره، وتجعله جديراً بأن يكون في منزلة تؤهله بأن يتولى مكانة مميزة ونادرة، ومسؤولية عظيمة، وحماً ثقيلاً، والحديث عن الشروط يدور حول شروط عامة وشروط تتعلق بأهلية الشخص التي يُستلزم توفرها في عقد الحكم وفي أغلب العقود، وتقتضي الشروط معرفة صفات الحاكم الأخلاقية، السلوكية، الاجتماعية التي تستكمل فيها الأهلية ويتم بها استحقاق الولاية العامة، وهذه الشروط على النحو التالي:

أولاً: الشروط العامة

١- الإسلام : فقد اتفق الفقهاء على أن طبيعة نظام الحكم الإسلامي يقضي بعدم تولية

غير المسلم لهذه الولاية العامة، لقولة تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾

(النساء: ١٤١)؛ لأن وظيفة الحاكم الإسلامي هي تنفيذ الشريعة الإسلامية، ولا يمكن أن ينافي تنفيذ الشريعة لمن لا يدين بها^(١).

واشترط الإسلام هنا هو من قبيل المواصفات والمؤهلات لبعض الوظائف في الدولة الإسلامية، فلا ينبغي أن يحمل ذلك بوصفه انحيازاً يقوم على التفرقة الطائفية؛ لأن هناك فرقاً بين التصنيف والتمييز، فالتصنيف لا يتعارض مع المساواة، ولكن التمييز يتعارض مع العدالة.

(١) الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٩٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

والحديث عن إسلامية رئيس الدولة هو لتوضيح أن الحكم الإسلامي على المستوى العملي إنما يقوم في البلاد الإسلامية، وهذه غالبيتها مسلمون^(١).

وقد اشترط القرآن بأن يكون وليُّ الأمر مسلماً وهو من تجب له الطاعة لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الرِّدِّينَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، فكيف تجب طاعة ولي أمر لا يعترف

بطاعة الله وطاعة رسوله؟!، مع أن هناك وجهة نظرٍ أخرى في هذا الشرط حيث اعتبر الدكتور الترابي أنه لا يُشترط لمن يتولى رئاسة الدولة أن يكون مسلماً، على تقدير أن منصب الرئاسة لم يعد ولاية مطلقة كما كان، بل صار مقيداً بدساتير وقوانين، ومرتبباً بمؤسسات الدولة المختلفة بما يحد من سلطاته وتصرفاته وآرائه حيث لا يبقى لعقيدة الرئيس تأثير كبير في القرارات. وبنفس المنطق اعتمد الدكتور القرضاوي في مسألة تولي المرأة للرئاسة، حيث اعتبر أن الرئاسة لم تعد ولاية عامة، وإنما أصبحت ولاية خاصة محدودة، فلا يقع عليها ما تحدث عنه الفقهاء من شروط ومواصفات الولاية العامة، وهذا يبقى طرحه في الإطار النظري وربما يُتصور في الحالات الاستثنائية في معالجة مسألة محددة، والأرجح هو ما ذهب إليه المشترون إسلامية رئيس الدولة في جملة الأدلة العامة التي ذكروها^(٢).

٢- **البلوغ والعقل:** وهو شرط عام في تكاليف الشريعة المختلفة، لأن غير البالغ ليس مخاطباً بالتكليف يقول الشربيني: (كونه مكلفاً ليلي أمور الناس، فلا تصح إمامة صبي ومجنون بالإجماع؛ لأن المولى عليه في حضانه غيره، فكيف يلي أمور الأمة)^(٣).

ويقول النبي ﷺ: (رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المبتلى حتى يعقل)^(٤)، فالصبي لا تصح منه بيعة فضلاً على أن يكون إماماً وكذا المجنون.

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٣) الشربيني، محمد بن أحمد، الشافعي، (ت: ٩٧٧هـ-١٥٧٠م)، تحقيق: محمد خليل عيتاني، مغني المحتاج إلى معرفة

معاني ألفاظ المنهاج، ط ١، ٤م، دار المعرفة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج ٤، ص ١٣٠.

(٤) أخرجه البخاري معلقاً موقوفاً من كلام علي بن أبي طالب، كتاب الطلاق، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب ١١، ج ٩، ص ٣٨٨، وأخرجه مرفوعاً متصلأً أبو داود، حديث رقم: ٤٣٩٩ و ٤٤٠٣، أبو داود، سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ/ ٨٨٩م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، سنن أبي داود، ط ١، ٦م، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٢٠٠٩م، وأخرجه الترمذي رقم: ١٤٢٣، وقال الترمذي وفي الباب عن عائشة: حَدِيثٌ عَلِيٌّ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، تحقيق: أحمد شاكر و محمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، سنن الترمذي، ط ٢، ٦م، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٧م، باب فيمن لا يجب عليه الحد، ج ٤، ص ٣٢.

والبلوغ هنا ليس المقصود منه البلوغ الظاهر بخروج شعر اللحية والشارب وتجاوز عمر محدد، بقدر ما هو اكتساب وُدربة وممارسة للعمل العام والسياسة، وهذا لا يتحصل إلا في سنوات متأخرة بناءً على تجارب وخبرات مختلفة ومتعددة، فيمكن اعتبار أن شرط بلوغ الرشد لن يتحقق قبل الأربعين، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لم يُنزل رسالته إلى سيدنا محمد ﷺ إلا في هذه السن، ولعل أحداً لا ينبغي أن يتصدر لخلافة محمد ﷺ إلا بعد أن يبلغ من العمر كحدٍ أدنى ما بلغه محمد ﷺ عندما نزلت عليه الرسالة الخالدة^(١).

٣- الذكورة: وقد اتفق الفقهاء على أن الإمام لا يجوز إلا أن يكون رجلاً، أما إمامة المرأة فلا تصح شرعاً، والدليل:

أ- أن طبيعة الولاية العامة، وما تقتضيه من أعمال لا تتفق مع طبيعة المرأة وإمكاناتها الجسدية والنفسية.

ب- حديث أبي بكرة أن رسول الله ﷺ لما بلغه أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى، قال: (لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة)^(٢).

والحقيقة أنه ليس هناك ما يؤكد على ثبوت إجماع تام الحجية يقضي بعدم جواز تولية المرأة ولاية رئاسة الدولة، وهناك من خالف الجمهور كالطبري الذي يقول: (يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء)^(٣).

لذلك يمكن اعتبار الذكورة شرطاً مرجحاً لا شرطاً ضرورياً واجباً في الإمامة، فلو استجمع الرجل والمرأة شروط الولاية العامة بالتساوي كان الأولى تنصيب الرجل، أما إذا فاقت المرأة في الشروط المعتمدة، فالأولى تقديمها لعدم وجود دليل قطعي على منعها، فالحديث المذكور سابقاً جاء في سياق الخبر عن القوم الذين ولّوا أمرهم امرأة وهم قومٌ كفار، وليس في سياق النهي المطلق، خاصةً وأن القرآن حكى لنا قصة ملكة سبأ ولم ينكر توليها أمر قومها، بل أثنى على أفعالها الحميدة بعد إسلامها^(٤).

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج١، ص٢٤٢.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، حديث رقم: ٤٤٢٥ و ٧٠٩٩.

(٣) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، (ت: ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط.ب.د، ٤م، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج٢، ص٣٤٤.

(٤) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٥٥-٤٥٦.

ثانياً: صفات الحاكم:

١- العلم: اختلف الفقهاء حول درجة علم المرشح للحكم، هل هي درجة الاجتهاد أم يقبل منه التقليد، في حين أن معظم المُحدّثين ذهبوا إلى القول إنه يكفي أن يكون لديه إلمام بأساسيات الدين وأحكامه العامة، وأن يكون مثقفاً ثقافة عالية، وأن يكون عالماً بتاريخ الدول وأخبارها والقوانين الدولية^(١).

٢- العدالة: فالعلم بالإسلام يفضي إلى أن يتخلق الإنسان بأخلاقه، ومن هذه الأخلاق الاتصاف بالعدالة، ويراد بالعدالة: (أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم متوقياً المآثم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه، فهي العدالة التي تجوز بها شهادته وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها في وصفٍ مُنع من الشهادة والولاية فلم يُسمع له قول ولم ينفذ له حكم)^(٢).

ويراد بذلك العبادات العملية، من سلوكٍ وأخلاقٍ وآداب، لذلك تبطل إمامة الفاسق شرعاً، يقول القرطبي: (لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز أن تعقد الإمامة لفاسق)^(٣).

فإن اتصف الإمام بالفسق وخالف شريعة الله سلوكاً أو اعتقاداً أو تطبيقاً فإن ذلك يُعدّ خلافاً في شروط انعقاد بيعته مما يستوجب خلعهِ وعزله واستبداله بمن يتصف بشرط العدالة.

٣- الكفاية الجامعة: ويراد بذلك أن يكون الحاكم قادراً جسدياً ونفسياً على أداء وظيفته وأن يكون قادراً على التدبير والتفكير، فهو يجمع بين القوة المادية والمعنوية.

ويشترط في الحاكم لتجب له الولاية العامة أن يتصف في كفاءته الجسدية (بسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة)^(٤).

أما الكفاءة النفسية والعقلية (فيجب أن يكون جريئاً على إقامة الحدود، واقتحام الحروب، بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، قوياً على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح)^(١).

(١) عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط١، ١م، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١م، ص ١١١.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٨٤.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٢٧٠.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

إذاً كل أمر يُؤثر على عمل الحاكم تجاه النهوض بمصالح الأمة يعد مسقطاً للسلامة ومخلاً بعقد الإمامة، ويسقط استحقاقها، سواء أكان ذلك بسبب نقص في الجوانب الجسدية أو الحسية، أو كان نقصاً في جوانب الإدارة والقدرة العقلية والمعنوية، أو ما يعرف في عصرنا بـ (المؤثرات الخارجية) كالتبعية لأعداء الأمة في اتخاذ القرارات أو تلقي التعليمات والتوجيهات، بحيث يصبح الحاكم مجرد تابعٍ لغيره من الدول ويعجز عن اتخاذ أي قرار يخدم شعبه أو أمته، فهو في هذه الحالة يصبح عاجزاً غير كفاء لا يملك أمر نفسه، فكيف يدير أمر أمته؟!^(٢).

٤- **المسؤولية:** ويقصد بذلك أن يكون الحاكم ملتزماً بما يصدر عنه من أقول وأفعال، سواء أكان الالتزام في التعاقد والتوافق أم كان في التنفيذ والإنجاز، كأن يتعاقد الحاكم مع الأمة على عقد الإمامة لمدة زمنية محددة، يتم بعدها انتهاء وظيفته وتركه لهذه الوظيفة وانعزاله عنها، فمن صور التزام الحاكم بمسؤوليته تجاه الأمة التقيد بالمدة الزمنية المتفق عليها لبقائه في الحكم، فإذا ما خالف هذا الشرط عدّ ذلك خلافاً في هذه العلاقة بما يستوجب النظر بقاءه حاكماً أو في عزله وخلعه إن لزم الأمر.

٥- **شرط القرشية:** والمراد بذلك أن يكون الحاكم ذا نسبٍ قرشي لما رواه البخاري أن النبي ﷺ قال: (لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان)^(٣).

وقد اختلف الفقهاء في اعتبار القرشية شرطاً من شروط الإمامة على عدة آراء:

الرأي الأول: القائل بلزوم شرط القرشية وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، وهو ما ساقه ابن حزم حيث قال: (أن أهل السنة، وجميع الشيعة، وبعض المعتزلة، وجمهور المرجئة؛ حيث ذهبوا إلى أن الإمامة لا تجوز إلا في قريش)^(٤).

واستدلوا بقوله ﷺ في الحديث السابق، وبإجماع الصحابة يوم سقيفة بني ساعدة عندما قال الأنصار: (منا أمير ومنكم أمير) فاعترض القرشيون بقوله ﷺ (الأئمة من قريش) فرجع الأنصار عن بيعة سعد^(١).

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٤.

(٢) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٦٢.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، حديث رقم: ٣٥٠١، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، حديث رقم: ١٨٢٠.

(٤) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ-١٠٦٣م)، تحقيق: نصر، محمد إبراهيم و عميرة، عبدالرحمن، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط ٢، م، دار الجبل، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ج ٤، ص ٨٩.

الرأي الثاني: لا يذهب إلى اشتراط القرشية في الحاكم، وقد نسب ابن حزم هذا القول إلى (الخوارج كلها، وجمهور المعتزلة، وبعض المرجئة، فقد ذهبوا إلى أنها جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشياً كان أو عربياً أو ابن عبد) (٢).

واستدلوا بقول النبي ﷺ: (اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشيّ ذو زبيبة) (٣)، وفي ذلك يقول النفتازاني: (إنه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين، بل العلم والبصيرة في الأمور، والخبرة بالمصالح، والقوة على الأهوال، وما أشبه ذلك) (٤).

والراجع أن هذا الاشتراط كان يعبر عن حالة زمنية معينة، وحكم خاص بمرحلة من مراحل التاريخ السياسي الإسلامي، يقول عبدالوهاب خلاف: (والنسب القرشي إن كان مشروطاً لذاته فليست الغاية تقتضيه؛ لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفاء القادر أياً كان نسبه، وإن كان مشروطاً لما كان لقريش من المنعة والقوة التي يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمع الكلمة من حوله، فهو شرط زمني مآله أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبية ولا اطراد لاشتراط القرشية) (٥).

وذهب ابن خلدون إلى أن الاشتراط المطلوب هو أن يكون القائم بأمر المسلمين من قوم أولي عصبية وقوة غالبية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية (٦)، ويميل الباحث إلى عدم اشتراط القرشية؛ لأنه كما تقدم يظهر أن اعتبار هذا الشرط هو مسألة سياسية مؤقتة وليست قضية عقدية أو قاعدة كلية.

فإذا ما تحققت هذه الشروط وتوافرت الصفات المطلوبة عندها يستكمل الشخص كل شروط الترشح لمنصب الإمامة ثم ينتقل إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة الاختيار وانعقاد البيعة من خلال الناس كافة، فإنه لا يجوز ترشيح شخص ليكون حاكماً على الأمة إلا بعد استيفاء الشروط المطلوبة، يقول الجويني: (فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يخف انخلاعه، وارتفاع منصبه

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذاً خليلاً، حديث رقم: ٣٦٦٨، وينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٢٠٥.

(٢) ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ٨٩.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب إمامة العبد والمولى، حديث رقم: ٦٩٣ و رقم ٦٩٦، وكتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم: ٧١٤٢.

(٤) النفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، (ت: ٧٩١هـ)، تحقيق: عميرة، عبدالرحمن، شرح المقاصد، ط ٢، ص ٥، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ج ٥، ص ٢٤٥.

(٥) خلاف، السياسة الشرعية، ص ٥٧.

(٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٧.

وانقطاعه، فلو جدد إسلاماً لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره.. ولو جن جنوناً انقطع، وينعزل كما ينعزل المجنون.. والمصير في الفسق يتضمن الانعزال والانخلاع.. وإن تيسر نصب إمام مستجمع للخصال المرضية والخلال المعتبرة في رعاية الرعية، تعين البدار إلى اختياره، فإذا انعقدت له الإمامة واتسقت له الطاعة على الاستقامة، فهو إذ ذاك يدرأ من كان، وقد بان الآن أن يعد درؤه من مهمات أموره، فإن أذعن، فذاك، وإن تأبى عامله معاملة الطغاة، وقاتله مقاتلة البغاة^(١).

الفرع الرابع: تعريف المحكوم

والمحكوم يراد به ذلك الإنسان الذي يُعتبر العنصر الأساسي لإقامة الدولة، سواءً أكان جزءاً من شعب أم جزءاً من أمة، ويُعرّف الشعب بأنه: (مجموع كبير من الناس يقطنون بصفة دائمة في إقليم جغرافي معين، ويخضع لسلطة عليا أو تنظيم سياسي معين)^(٢)، أما مفهوم الأمة فيعتبر مفهوماً أوسع وأشمل من مفهوم الشعب الذي يرتبط الناس فيه بعنصر الأرض والسيادة، في حين أن مفهوم الأمة أكثر من مجرد سلطة أو قطعة أرض، بل يتعدى ذلك إلى روابط أكثر قوة، وأكثر تماسكاً، وأعمق وجوداً كالدين، والعرق، وحتى الفكرة.

ويمكن اعتبار أن مفهوم الشعب في الخطاب السياسي الإسلامي يطلق على (أمة السياسة) والتي يكون الارتباط فيها إما بإقرار الدين الإسلامي أو الولاء السياسي للدولة الإسلامية.

(١) الجويني، ضياء الدين أبي المعالي عبد الملك بن يوسف النيسابوي، (ت: ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م) تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، ط ٣، ١، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ٢٠١١ م، ص ٢٧٠-٢٧٧.

(٢) بدوي، النظم السياسية، ص ٣٨.

المطلب الثاني: الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم

بعد بيان مفهوم الدولة ومقوماتها (الأمة، والأرض، والسلطة)، فإنه لا بد من توضيح الغاية من قيام الدولة وسبب وجودها، فهناك مهمات وواجبات مطلوبة من الحاكم هي سبب وجوده في سدة الحكم، وفي ذات الوقت هناك حقوقٌ تقابل هذه الواجبات على الأمة أن تؤديها، في صورة تُظهر طبيعة العلاقة بين أداء الواجبات واستحقاق الحقوق، وقد دَمَجَتِ الحقوق والواجبات بين الحاكم والمحكوم وذلك لبيان طبيعة العلاقة القائمة بينهما، فما كان من واجبات الحاكم هو في ذات الوقت من حقوق المحكوم، وما كان حقوقاً للحاكم هو في ذات الوقت من واجبات المحكوم، في صورة من المبادلة بحيث لا تُستحق الحقوق إلا بعد أداء الواجبات، فالحاكم يقوم بأداء ما عليه من واجبات ومهمات تجاه الأمة، والتي بدورها تؤدي ما عليها من واجبات تجاه الحاكم؛ لأنه كما تبين سابقاً كيف أن الأمة هي الطرف الأصيل في عقد الإمامة، وهي الطرف الأساس في إنشاء سلطة أي حاكم وقيام شرعية سلطته، فبعد أن تنال الأمة حقوقها تقوم بما عليها من واجبات، وهذه الحقوق والواجبات أبينها على النحو التالي:

الفرع الأول: واجبات الحاكم حقوق المحكوم

والحديث هنا عن واجبات الحاكم في الدولة المسلمة وما يتبعها من مؤسسات وهيئات، والأصل في هذه الواجبات قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨)، يقول ابن تيمية: (وإذا كانت هذه الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذا جُمِعَتِ السياسة العادلة والولاية الصالحة)^(١).

لذلك كان (صلاح الدنيا مصلح لسائر أهلها لوفور أمانتهم، وظهور ديانتهم، وفسادها مفسد لسائر أهلها لقلّة أمانتهم، وضعف ديانتهم)^(٢)، والصلاح يشمل صلاح الدولة وقيل ذلك صلاح رأس الدولة وحاكمها الذي تناط به مهمات عظيمة ومسؤوليات كبيرة، لذلك قدمه رسول الله ﷺ على غيره في قوله: (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته)^(٣).

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص ٥.

(٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: ٤٥٠هـ-١٠٥٨م)، تحقيق: راجح، محمد كريم، أدب الدنيا والدين، ط ٤، م، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ١٣٣.

(٣) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم: ٨٩٣، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، حديث رقم: ١٨٢٩.

وهو ما يشير إلى أن صلاح الحاكم بالاستقامة على الدين وحفظ الأمانات وأدائها شرط أساسي لتحقيق الواجبات المنوطة بالحاكم تجاه الأمة والشعب.

وهذه الواجبات تترد إلى نوعين من الخطط:

- خطط دينية تتمثل في (حراسة الدين) من خلال جملة من الوظائف، كإقامة الدين، والفتيا، والقضاء، والجهاد، والحسبة، يقول تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عِقَابُ الْأُمُورِ ﴾ (الحج: ٤١) .
- خطط سلطانية أي: سياسية تتمثل في (تحقيق مصالح المحكومين) من جباية، وعدل، وشرطة، ودفاع^(١).

ولا شك أن كل الخطط والمهمات والواجبات المناطة بالحاكم تندرج تحت غاية عظمى وكلية كبرى وهي إقامة العدل، يقول تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨)، ويقول سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ ﴾ (النحل: ٩٠)، ولا شك في أن من حَكَمَ بالشرعية عدل^(٢).

• ويمكن تلخيص واجبات الحاكم في مهمات أساسية^(٣) لقيام الدولة على النحو التالي:

١- مهمة دينية وثقافية: وتكون هذه المهمة في حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمعت عليه الأمة، والمقصود بحفظ الدين هنا هو قيام الخلافة بحراسة الدين بالدنيا أي بالسياسة، وحيث إن الأمة تولت النهوض بهذه الأمانة من خلال أعمال مبدأ الشورى لإقامة نظام سياسي يتولى الأمر نيابة عنها وبمساعدها، فهذه المهمة تعد من واجبات الحاكم وسلطته، وهي في ذات الوقت حق للأمة المخاطبة بالتكليف والتي أوكلت هذه المهمة لسلطة اختارتها ورضيت بها.

يقول الماوردي في معرض بيانه عن صلاح أحوال الدنيا: (فأما القاعدة الأولى، فهي دين متبع، لأنه يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها، نصحاً لها في ملماتها. وهذه الأمور لا يوصل إليها بغير الدين، ولذلك كان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وإحدى الأمور نفعاً في

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص ٢٦٠.

(٢) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٢٥.

(٣) ينظر: الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص ٢٥٨-٢٦٢.

انتظامها وسلامتها؛ ولذلك لم يخلق الله تعالى خلقه منذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني، ينفادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره، فلا تتصرف بهم الأهواء^(١).

٢- مهمة أمنية: وتقوم هذه المهمة على وجود قوة للدولة تبسط سيطرتها ونفوذ حكمها لحماية الناس والدفاع عنهم، وتنشر الطمأنينة والاستقرار بينهم، فقوة الدولة هي لرفع الظلم ومنعه أن يصيب الناس، وليس المقصود قوة السلطان وقهره وفرض هيئته إيقاع الظلم على الناس وانتشار الاستبداد والفساد، ليس هذا المقصود أبداً بالقوة في هذا الباب، إنما القوة والهيبة والقهر هي لمنع الظالم من الظلم فرداً كان أو جماعة، وحمايةً للمظلوم من الظالم، وهدف هذه المهمة تحقيق الأمن الذي تطمئن إليه النفوس، ويسكن إليه البريء، ويأمن به الضعيف.

والدولة إنما قامت وكان لها سلطان وسيادة ووجود؛ بسبب قيامها بتدبير شؤون الناس ورعاية مصالحهم والدفاع عنها، وهذا لا يكون بالقهر والغلبة والاستبداد، وإنما القوة تكون على من اعتدى على الأمة أو على حق من حقوقها أو على حرياتهما، لذلك كانت مهمة الحاكم الأمنية تتمثل في (حراسة الدين والدنيا والذب عنهما ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد أو سعى فيه بفساد، فليس دينٌ زال سلطانه إلا بُدلت أحكامه، وطُمست أعلامه، وكان لكل زعيمٍ فيه بدعة ولكل عصرٍ فيه وهايةٌ وأثر)^(٢).

وكما أن هذه المهمة الأمنية العامة من واجبات الحاكم فهي في ذات الوقت حقٌ للمحكوم باعتبارها المخاطب بالتكليف بإقامة الدولة وهو أساس وجود سلطته؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ويحجزهم عن تصرفهم، وبالأمن يهنأ الناس بالعيش، وبالعدل يكون لديهم أقوى جيش^(٣).

٣- مهمة دفاعية: وذلك من خلال تحصين الثغور وحماية الحدود من الأعداء خارج حدود الدولة.

٤- مهمة تنفيذ الأحكام الجنائية: وذلك بإقامة الحدود، وتطبيق العقوبات العامة لتصان محارم الله، وتحفظ حقوق العباد؛ لأن الأمة قد وكلت الحاكم تنظيم شؤونها رفعاً للنزاع أو بعداً عن الخلاف الشخصي، لأن قياس النفع والضرر إذا تعلق بالكافة لزم أن يفصل في تمييز المصلحة من ينوب عن الأمة كلها بعيداً عن أعيان مخصوصة.

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

٥- مهمة اقتصادية تنموية: وذلك من خلال عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكتها والعمل على استثمار الأرض والمال واستغلال الثروات المختلفة بما يحقق الاكتفاء الذاتي لحاجيات الأمة، وبما يحمي المجتمع من الفساد والاستبداد، ويحفظ الناس من الظلم والجور، ويحمي الدولة من التبعية والخضوع للغير، يقول الماوردي في معرض بيانه عن أحوال صلاح الدنيا: (وأما القاعدة الخامسة فهي خصبُ الدار تتسع به النفوس في الأحوال، ويشترك فيه ذور الإكثار والإقلال، فيقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا، وانتظام أحوالها، ولأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء) (١).

٦- مهمة دستورية (سياسية): وتقضي هذه المهمة بتطبيق المبادئ الأساسية لقيام نظام الحكم في الإسلام، وتعتبر هذه المبادئ دستورية بنص القرآن الكريم وتفصيل السنة النبوية الشريفة لها، ومن هذه المبادئ الدستورية مبدأ الشورى، وحق الناس بالمشاركة في صياغة نظام الحكم، ومبدأ رضا الناس واختيارهم، ومبدأ العدل في إقامة الحكم، ومبدأ المساواة وكرامة الإنسان، ومبدأ الحرية في التعبير، ومبدأ مساءلة الحاكم.

هذه أهم المبادئ الدستورية والتي تعتبر أساس قيام نظام الحكم وعماد بنائه باعتبارها قيماً عليا ذات تأثير كبير في صياغة التصور الإسلامي للدولة وحدود وظيفتها وخصائصها، وإلى هذه القيم والمبادئ يحتكم الحاكم والمحكوم عند الاختلاف بينهما، وعلى هدي توجيهاتها يؤدي الجميع واجباته وينال حقوقه.

وبقدر ما تُعتبر هذه المبادئ الدستورية حقاً للأمة المسلمة بأن تطالب بحكامها باحترام هذه المبادئ والقيم الدستورية والنزول على مقتضاها في إدارة الدولة، فإنها تعتبر كذلك واجباً على الأمة جميعها وعلى كل فردٍ يستطيع حمايتها والدفاع عنها، والتمسك بهذه المبادئ الدستورية والاحتكام إليها يعد واجباً من واجبات الأمة في إقامة الدولة، ومصدر هذا الوجوب هو الآيات والأحاديث التي توجب على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن هذا الواجب يعتبر من جهة أصلاً جامعاً لكل مبادئ الخير والحق التي جاء بها الإسلام (٢).

يقول الماوردي: (إن العدل من إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به ولا صلاح فيها إلا معه، وإن العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق، ونصبه للحق، فلا تخالفه في ميزانه، ولا

(١) المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) ينظر: الفصل التمهيدي، المبحث الثالث: المبادئ والقيم، ص ٣٩. العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٣٨.

تعارضه في سلطانه)، ولا يتحقق عدل الدولة وحكامها في الرعية والمجتمع إلا باتباع أربعة أمور: (باتباع الميسور، وحذف المعسور، وترك التسلط بالقوة، وابتغاء الحق في الميسور)^(١).

هذا فيما يختص بحق واحدٍ وهو إقامة العدل، والأمر كذلك في باقي الحقوق الدستورية والمبادئ الكلية، والتي تعتبر من واجبات الحاكم وفي ذات الوقت حقوقاً للمحكوم.

٧- **مهمة قضائية:** من خلال تنفيذ الأحكام بين المتخاصمين حتى يعم العدل والإنصاف والمساواة بينهم في تطبيق أحكام وقوانين القضاء، دون تمييز بين غني أو فقير، أو بين حاكم ومحكوم، أو بين قوي وضعيف تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨).

٨- **مهمة الإشراف على مؤسسات الحكم:** وذلك بأن يباشر الحاكم مسؤولياته التنفيذية بمتابعة أعمال المؤسسات القضائية والتشريعية، يتصفح من خلالها أحوال الحكم لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة.

٩- **مهمة مالية:** وذلك من خلال جمع الفيء والصدقات حيثما وجبت من غير خوفٍ ولا عنف، وإقرار الضرائب التي تحتاجها الدولة للقيام بأمور الأمة بما لا يثقل على الأمة ويحفظ هيبة الدولة في وقت واحد.

هذه أهم الوظائف الرئيسية للحاكم وأوجب واجبات الإمام، مع أن هذه القواعد الواجبة على الحاكم ومسؤولياته اتجاه الأمة، ترجع كلها عند التأمل إلى الواجبين الكبيرين المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، وهما: واجب أداء الامانات، وواجب الحكم بالعدل، وباقي هذه الواجبات والمهمات إنما تندرج تحت هذين الأصلين، يكمل بعضها بعضاً، أو يبيّنه، أو هو من لوازمه ونتائجه^(٢).

يقول الماوردي: (فهذه القواعد التي يصلح بها أحوال الدنيا، وتنتظم أمور جملتها، فإن كملت فيها كمل صلاحها، ويستبعد أن يكون أمر الدنيا تاماً كاملاً، وأن يكون صلاحها عاماً شاملاً؛ لأنها موضوعة على التغيير والفناء، وبحسب ما اختل من قواعدها يكون اختلاله)^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢) ينظر: الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص ٢٥٨-٢٦٢. الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٠٩-٤٢١. عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص ٤٧٤-٤٧٥.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٥.

الفرع الثاني: حقوق الحاكم واجبات المحكوم

فكما أنه يجب على الحاكم أداء الحقوق تجاه الرعية كان لزاماً على الأمة أداء ما عليها من حقوق تجاه الحاكم، في صورة من صور المبادلة التي تظهر طبيعة نظام الحكم في الإسلام القائم على البيعة والتعاقد، (وإذا قام الإمام بما عليه من حقوق اتجاه الأمة فقد أدى حق الله تعالى بما لهم عليه، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة) (١).

وما دام الإمام قائماً بأمر الله حاكماً بالعدل منفذاً لأحكام الشرع ملتزماً لها في أعماله وتصرفاته راعياً لأمانته وعهده، وهو مستوفٍ للشرائط التي اشترطت فيه حيث تولى ولايته، فهو إذن إمام عادل ووجب له على الأمة حقان: الطاعة والنصرة والخروج عليه إذن يُعد بغياً (٢)، وعليه يمكن حصر حقوق الحاكم فيما يلي:

أولاً: **السمع والطاعة في المعروف والأصل** في هذا الواجب على الأمة قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، والطاعة هنا تكون باتباع الأوامر

واجتناب النواهي (٣).

يقول سيد قطب في شرح هذه الآية: (والنص يجعل طاعة الله أصلاً وطاعة رسوله أصلاً كذلك، ويجعل طاعة اولي الأمر تبعاً لطاعة الله وطاعة رسوله، فلا يكرر لفظ الطاعة عند ذكره، كما كررها عند ذكر الرسول ﷺ ليقرر أن طاعتهم مستمدة من طاعة الله وطاعة رسوله، بعد أن قرر أنه (منكم) بقيد الإيمان وشرطه) (٤).

وعليه لا يمكن اعتبار أن الطاعة تكون مطلقة دون قيدٍ أو شرط، لأن مفهوم الطاعة يتضمن التنازل عن جزء من الحقوق الشخصية للحاكم مقابل استيفاء الواجبات الشرعية، فمبدأ الطاعة إذا كان على إطلاقه يكون مدخلاً إلى الفساد والاستبداد الذي يؤدي بالأمة إلى هاوية الظلم والجور تحت مظلة (طاعة ولي الأمر) هكذا دون شرطٍ أو قيد، والحقيقة أن مفهوم السمع والطاعة مفهوم مقيد ومنضبط بشروطٍ محددة تصبح بها الطاعة لازمة على الأمة ومستحقة للحاكم، وهذه الشروط هي:

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥١.

(٢) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٢٤.

(٣) ابن عربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٥٧٣.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٢، ص ٦٩١.

الشرط الأول: السمع والطاعة بالمعروف: يقول النبي ﷺ: (السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)^(١)، ويقول النبي ﷺ: (إنما الطاعة في المعروف)^(٢).

فالرسول ﷺ يخط أصلاً عظيماً ومنهجاً قوياً في مفهوم السمع والطاعة للحاكم، بتقييده في الأمور المعروفة، ويراد بذلك الأمور المعروفة في الشرع لا المعروفة في العقل والعادة، لأن الحقائق الشرعية مقدمة على غيرها^(٣).

وإذا كانت الطاعة بالمعروف واجبة فإنها في المعصية محرمة بدليل قوله ﷺ: (فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)، ومعنى ذلك أنه لا يجب سمع ولا طاعة مع الأمر بالمعصية، بل يحرم ذلك على من كان قادراً على الامتناع^(٤).

والطاعة تكون في حدود المعروف المشروع من الله، والذي لم يرد نص بحرمة، ولا يكون من المحرم عندما يُردُّ إلى مبادئ تشريعية عند الاختلاف فيه، والسنة تقرر حدود هذه الطاعة على وجه الجزم واليقين^(٥).

الشرط الثاني: أن يكون الحاكم شرعياً بأن يتولى حكم المسلمين على وجه حق باستجماع شروط الإمامة، واختيار الناس له، ورضاهم عن حكمه، والبيعة له، وهذا هو الحاكم الشرعي، يقول الزمخشري: (والمراد بـ ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) أي: أمراء الحق، لأن - أمراء الجور - الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله بوجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إثبات العدل واختيار الحق والأمر بهما، والنهي عن أصدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان)^(٦).

الشرط الثالث: أن يحكم الحاكم وفق أحكام الشريعة، والمقصود بذلك أن لا يخالف أمرُ الحاكم أمرَ الحق الذي جاءت به الشريعة، كأن تكون أوامر الحاكم مبنية على الهوى والشهوة أو

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم: ٧١٤٤، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء بغير معصية، حديث رقم: ١٨٣٩.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، باب سرية عبد الله بن حذافة السهمي وعلقمة بن مجزز المدلجي، حديث رقم: ٤٣٣٩ و ٤٣٤٠، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية حديث رقم: ١٨٤٠.

(٣) الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني (ت: ١٢٥٠هـ-١٨٣٤م)، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، نيل الأوطار، ط١، ٨م، دار الحديث، مصر، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ج٨، ص٥١.

(٤) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٣، ص١٥٤.

(٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٢، ص٦٩١.

(٦) الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص٥٣٥.

على الجهل الذي يخالف الشريعة، فهذا مما لا طاعة فيه، ولا طاعة لصاحبه، يقول ابن القيم: (والتحقيق أن الأمراء إنما يُطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبعاً لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف، وما أوجبه العلم، فكما ان طاعة العلماء، تبع طاعة الرسول ﷺ، فطاعة الأمراء تبع طاعة العلماء) (١).

الشرط الرابع: أن تكون الطاعة على قدر الاستطاعة وأساس ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ

اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ

على السمع والطاعة، يقول لنا: (فيما استطعتم) (٢).

فعلى قدر الاستطاعة تكون الطاعة، ليستقر بذلك أن الطاعة مشروطة بشروط وضوابط محددة وليس الأمر على إطلاقه.

ثانياً: النصر

ويكون ذلك من خلال القيام بنصرة الحاكم ظاهراً وباطناً بما فيه نصرة المسلمين وحراسة الدنيا والدين وردّ المجرمين والمعتدين، فالنصرة إنما تكون في المعروف كما الطاعة، فلا يجوز مناصرة الحاكم الظالم والفاقد أو الذي أخل بواجب من واجبات الحكم أو أخل بشرط من شروط الإمامة، يقول الماوردي: (ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته، والثاني: نقص في بدنه) (٣).

وتكون النصرة للحاكم الحق صاحب دولة العدل والتي يدافع عن أرضها وسيادة شعبها، وذلك من خلال الحفاظ على أمنها واستقرارها، ورد عدوان المعتدين.

ومن صور نصرة الحاكم الحق والانتصار لدولة العدل: بذل الأموال وإنفاقها في سبيل الله للحفاظ على كيان الأمة والدولة معاً وصرف هذه الاموال فيما يضمن قيام الدولة برعاية مصالح الناس وإقامة العدل والمساواة. وكذلك يعد النصح للحاكم سراً وعلانية من صور النصرة، يقول النبي ﷺ: (الدين النصيحة) قالوا: لمن؟ قال: (لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم) (٤).

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: ٧٥١هـ-١٣٥٠م)، تحقيق: محمد عبد السلام

إبراهيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط١، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج١، ص١١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبائع الناس الإمام، حديث رقم: ١٤٠٧، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب البيعة على السمع والطاعة في ما استطاع، رقم ١٨٦٧.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٩.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين نصيحة، حديث رقم: ٥٥، وأورده البخاري معلقاً، كتاب الإيمان، حديث رقم: ٤٢.

ثالثاً: الولاء

ويقصد بالولاء الاحترام والتقدير لوظيفة الحاكم وما يؤديه من واجبات اتجاه الأمة، وليس بالضرورة أن يكون ذلك الولاء لشخص الحاكم، لأن الولاء الصادق والمحبة الحقيقية لا تكون إلا للشخص الصادق مع رعيته، العادل اتجاه أفراد شعبه، المستقيم على منهج الإسلام في مبادئه وأحكامه، فالولاء والاحترام والتقدير وجمع القلوب المتنافرة عليه، إنما كان بسبب ما يؤديه من خير وصلاح اتجاه الأمة ومصالحها على نهج: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١).

لذلك لا يكون الولاء لظالم، ولا تكون المحبة لصالٍ ينهب حقوق الناس بإضلالهم وإشغالهم عن حقوقهم، ولا يكون الولاء كذلك لإمامٍ أو حاكمٍ قاد الناس بناءً على رغباته وشهواته ومصالحه الخاصة.

• من صور الولاء:

- الولاء للحاكم الشرعي ويكون ذلك بعدم منازعة الأمر من يستحقه من الحكام، فالحاكم الشرعي قد استحق هذا المنصب على أصوله وشروطه، فلا ينازعه في أمر ولايته ما بقي على الحق قائماً بواجباته تجاه الأمة، ومالم يختل فيه شرطٌ من شروط الأهلوية، فهذا ما كان يبائع عليه الصحابة رسول الله ﷺ: (وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم بالحق حيثما كنا ولا نخاف في الله لومة لائم) (١).

- احترام دستور الدولة وقوانينها، فمن صور الولاء للحاكم الذي يمثل الأمة – تمثيلاً سياسياً – وأصبح رمزها في الداخل والخارج، احترام قانون الدولة الذي ينظم شؤون الناس ويدير مصالحهم، ويدير حاجياتهم، شريطة أن يكون هذا القانون مرجعه الأساس الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الأعلى للدولة (٢).

الفرع الثالث: حقوق الأمة السياسية والدستورية

تبين في الفرع السابق من خلال تفصيل واجبات الحاكم وحقوقه أن من واجبات الحاكم ومهامه الرئيسية تجاه الأمة احترام مبادئ الحكم وقواعده العامة من خلال تقديم المبادئ العامة والقواعد الكلية في الحكم كأساس لبناء نظام الحكم وإقامة دولة العدل، وبقدر ما هي حقوقٌ للمحكومين تعتبر من أوجب واجبات الحاكم وسلطته؛ لأن الشريعة هي التي أقرت هذه المبادئ وهذه الكليات، وجعلتها من حقوق المحكوم ومن واجبات الحاكم، ولأهمية هذه المهمة رأيت أن

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبائع الإمام الناس، حديث رقم: ٧١٩٩ و ٧٢٠٠، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، بلفظ مقارب، حديث رقم: ١٧٠٩.

(٢) ينظر: الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٢٢-٤٢٩. الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٣٤٠-٢٧٣.

أعرضها في فرع منفصل لبيان أهميتها وعظم أثرها على قيام نظام الحكم واستقراره، أو هدمه واستبداله^(١).

وأهم الحقوق السياسية والدستورية التي أوجدتها الشريعة الإسلامية^(٢) وأوجبها كحق للأمة وواجب على الحاكم والسلطة القيام عليها وحمايتها، هي:

أولاً: حق المحكوم في الشورى

وهذا حقٌّ للأمة أوجبها الله تعالى للمؤمنين بقوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، فمبدأ الشورى مبدأ عظيم وحقٌ أصيل للأمة لا يجوز للحاكم

مصادرتة أو اجتزائه، بل الواجب على الدولة حماية هذا الحق للأمة.

ثانياً: حق المحكوم في الحرية السياسية

وذلك من خلال حماية حق الأمة في التعبير عن رأيها السياسي، وإعطاء الناس حرية الكلام

والاحتجاج والاعتراض، والله عز وجل يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، مع أن الدين

أساس كل شيء إلا أنه لا يجوز الإكراه فيه، فهل يجوز الإكراه في السياسة وهي دون الدين رتبةً ومقاماً.

ثالثاً: حق المحكوم في السيادة

وأعني بالسيادة هنا أن تكون للأمة حق الهيمنة والسيطرة والحكم من خلال اعتبارها السلطة

العليا في الدولة، وسبب قيامها والتي يتحقق من خلالها مفهوم الاستخلاف الذين وعدَّ به المؤمنون،

يقول تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن

قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ (النور: ٥٥)، فالمستخلف في الأرض هم المؤمنون،

والمخاطبون بالتكليف هم كافة الناس، فالأصل في إقامة أي نظام حكمٍ أو إدارة قضية تخص كافة

يرجع في ذلك إلى الأمة؛ لأنها هي المخاطبة بالاستخلاف، وبالتالي هي التي تمارس حقوق السيادة

التي منحها الله إياها.

(١) وقد بينت أهم المبادئ الدستورية والقيم العامة التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام في بداية هذه الدراسة، ومن باب التأكيد على أهمية هذه القواعد والمبادئ أعيد ذكرها في هذا الفرع ولكن بشكلٍ مختلف بعض الشيء عما ذكرته هناك بمزيد من البيان والتوضيح ينظر: الفصل التمهيدي، المبحث الثالث: المبادئ والقيم، ص ٣٩.

(٢) بتصرف واختصار: الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٣٠-٤٤٣.

ولذلك عندما يُقال أن الأمة مصدر السلطات، فأى سلطة تقوم يُرجع في إقامتها إلى اختيار الأمة ورضاها عن تلك السلطة؛ لأنها هي المخاطبة بالتكليف واستخلاف أفرادها في الأرض، فحق السيادة هو حق لجميع الأمة لا يختص به شخص أو طائفة، أو حزب، وكذلك الحاكم ليس له أي سلطة أو سيادة، وإنما يستقي سلطته من الأمة التي هي مصدر السلطات ومنبعها^(١).

رابعاً: حق المحكوم في معارضة الحاكم من خلال النصح والإصلاح

حين تَقَرَّرَ أن الأمة هي مصدر السلطات، وهي الأصل في إقامة أي سلطان، فإن الحاكم إذا أقام حكمه فإنما يقيمه لخدمة المحكوم الذي اختاره ورضي به، وذلك من خلال تحقيق مصالح المحكوم وإقامة الدين الذي رضي به المحكوم ديناً له.

فعندما يقوم الحاكم بمخالفة هذا التعاقد من خلال هضم حقوق الناس أو سلب إرادتهم، أو اتخاذ قرارات تخالف حكم الشريعة التي ارتضاها المحكوم، فإن كل ذلك يُعدُّ مرفوضاً وغير مقبول به، ومن حق الكافة رفض ذلك، بل هو واجبٌ على الأمة أن تعارض مثل هذه التصرفات المنكرة، بناءً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستناداً إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ ﴾ (آل عمران: ٨٥)، فإذا ما خالف الحاكم قوانين الدولة ودستور الأمة فهو ابتغاءٌ لغير الإسلام.

خامساً: حق المحكوم في مراقبة الحاكم ومحاسبته

من حق الكافة مراقبة تصرفات الحاكم تجاه المحكومين وبناء على هذه المراقبة تكون محاسبته على أعماله، والأصل في هذا الحق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل جعلت خيرية هذه الأمة إذا ما أقامت هذا المبدأ العظيم على المستوى الفردي أم على مستوى الجماعات والأنظمة، يقول تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

وهذا الحق هو جزء من تصور العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، والذي يقوم على أساس من التعاقد والتبادل، فيستحق الحاكم حقوقه إذا ما استوفى أداء واجباته تجاه الأمة والمجتمع.

(١) ينظر: العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٦٤-٦٦.

سادساً: حق المحكوم في عزل الحاكم

وهذا الحق قائمٌ أيضاً على اعتبار أن الحكم هو في الأصل للأمة، وأن الحاكم مجرد وكيل أو نائب ينوب عنها في إدارة شؤون الأمة، فعندما تُعطي الأمة للحاكم السلطة فذلك إنما يكون لتحقيق غايات وأهداف محددة، وعند العجز عن تحقيق تلك الغايات، أو التقصير في أداء المهمات، أو التعدي على المجتمعات، فإن من حق الأمة كما أعطت الحاكم السلطة أن تسحبها منه، كالموكل يسحب وكالته من الوكيل متى أراد ذلك، يقول الغزالي: (إن السلطان الظالم عليه أن يكف ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل، فكيف يجوز أن يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسُلطان)^(١).

وعزل الحاكم وخلعه أو إخلاعه لا يكون هكذا على إطلاقه دون سبب معين أو حادثة معينة، فهناك أسباب موجبة لعزل الحاكم^(٢)، أهمها:

- ١- أسباب تتعلق بنقص الأهلية، كالجنون المطبق والخبل، وفقدان الحواس المهمة كالسمع والبصر والإحساس، أو فقدان أعضاء من جسده تعيق عمله كحاكم.
- ٢- أسباب تتعلق بالاعتقاد وذلك إذا ما كفر الحاكم كفوفاً بواحاً لا يحتمل التأويل، أو بترك الصلاة أو الدعوة إلى تركها، ففي حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا.. وأن لا ننازع الأمر أهله، فقال: (إلا أن تروا كفوفاً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)^(٣).
- ٣- أسباب تتعلق بصفات الحاكم كأن يصاب الحاكم بخلل في عدالته، فيصبح ظالماً متجبراً أو فاسقاً فاجراً لا يرعى حرمة ولا يحفظ حقاً لأحد فيرتكب الجرائم ويسفك الدماء، أو أن يصبح مقصراً في أداء ما عليه من واجبات تجاه الأمة فيصبح عديم الكفاءة، أو أن تنتهي مدة ولاية حكمه المتفق عليها كشرط من شروط التعاقد بينه وبين الأمة، أو أن يقوم بخيانة الأمانة التي كلف بها في حراسة الدين وإقامة الدنيا، فيعزل بسبب الخيانة العظمى، وكل ما سبق يعد من الأسباب التي تستوجب عزل الحاكم أو خلعه إذا لزم الأمر.

ويوضح الجويني في معرض بيانه لإمامة الفاسق الظالم إذ يقول: (فأما إذا توصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٥٤.

(٢) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٣٥-٤٣٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث رقم: ٧٠٥٦، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم: ١٧٠٩.

الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجراً للظلمة، ولم يجد المظلوم منصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم؛ لأن الإمامة إنما تُعنى لنقيض هذه الحالة.. فترك الناس سدى ملتطمين لا جامع لهم على الحق والباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين^(١).

وعليه فإن عزل الحاكم يعتبر من الحقوق الأساسية الدستورية للمحكوم، إذا توافرت بالطبع أسباب هذا العزل وهذا الانخلاع، وكما أن هذا الحق هو من حقوق المحكوم فهو أيضاً من واجبات الحاكم الأساسية والتي يقيّمها من خلال الإقرار بهذا الحق واحترامه كجزء من احترام التعاقد القائم بين الحاكم والمحكوم.

ويبدو أن معارضة الحاكم وعزله وخلعه تتم من خلال الوسائل الآمنة، من خلال مقاومة السلطة بكلمة الحق، أو الاحتجاج، أو الاعتصام، أو المظاهرة، أو الإضراب، وغيرها من الوسائل التي لا تستخدم القوة تجاه الدولة والحاكم، وإنما تُستخدم وسائل لا يغلب عليها طابع (القوة)، فتستخدم وسائل آمنة للضغط على الحاكم وإجباره على عزل نفسه أو انزاله بالقوة الشعبية الجماهيرية، ويتم كل ذلك في ظل قيام أركان السلطة أو بعضها، بحيث تتم هذه المعارضة تحت مظلة الدولة ومؤسساتها لتغيير سياسات الحاكم أو تغيير الحاكم بعزله وخلعه دون قوة أو قتال.

فالوسائل الآمنة تُبقي مبدأ الطاعة قائماً للدولة وليس لشخص الحاكم، ويبقى هذا التحرك لتغيير المنكر يحترم السياسات العامة للدولة حتى تُستجاب مطالب الكأفة، لكن لا يُتصور عزل الحاكم أو خلعه بالصورة البسيطة التي يتخيلها البعض، إذ الأمر بحاجة إلى شيء من التنظيم والإدارة لحماية الدولة وحماية البلاد والعباد من مَغَبّة السقوط في دوامة الفوضى والافتتال والنزاع.

لذلك لا بد من طرف محايد أو جهة محددة موثوق بها هي التي تنصدر لهذه المهمة، ويمكن أن تكون هذه الجهة إذا نشب نزاع واختلاف وبوادر افتتال، هي هيئة تحكيم عليا محايدة، مختصة بشؤون الدستور، مكونة من نوابغ القضاة وأقطاب القانون الإسلامي في الدولة، تقوم هذه الهيئة على عزل الإمام والحاكم من السلطة وفق رغبة الأمة ومطالب الجماهير^(٢).

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٢) الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج ٦، ص ٧٠٨.

سابعاً: حق المحكوم في الخروج على الحاكم الظالم

وهو حق أصيل من حقوق المحكوم، وهو امتدادٌ لمبدأ مراقبة الحاكم ومحاسبته، الذي يقضي بمراقبة الحاكم ومحاسبته إن وُجد خطأً، أو أن يرتكب الحاكم منكراً أو يهضم حقاً أو يضيّع واجباً، فإن للأمة الحق في المحاسبة وتغيير هذا المنكر من خلال وسائل عديدة، تبدأ بالنصح والطلب، وتُمرُّ بالعزل والخلع، انتهاءً بالخروج عن طاعته وعدم متابعة سلطته بل وقتاله.

والتمييز هنا كان مقصوداً في تحديد الخروج على الحاكم الظالم لنفسه والظالم لأُمته، سواء أكان بفسق فعله أو بمنكر ارتكبه، أو بظلم واستبداد أقدم عليه تجاه المحكوم، لذلك كان الحديث عن الخروج على الحاكم الظالم لتمييزه عن الحاكم العادل الشرعي الذي استمد سلطته على مبدأ الشورى من المحكومين، ويؤدي ما عليه من واجبات ليستوفي ما عليه من حقوق، فالخروج على الحاكم العادل محرم لا يجوز الإقدام عليه بخلاف الخروج على الحاكم الظالم.

والحديث هنا عن حق المحكوم في الخروج المشروع على الحاكم الظالم والفاقد، إذ يُعتبر هذا الحق من الحقوق الأصلية للأمة في مجابهة الطغيان ورفع الظلم، ومقاومة الاستبداد، ويطلق عليه البعض حق الأمة في القيام على الأئمة، لتمييز الخروج المشروع عن الخروج المحرم غير المشروع^(١).

والمقصود بالخروج على الحاكم الظالم هو الحاكم الذي اختلف فيه الناس، وتفرقت عنه الجماعات، وكان وجوده في منصبه فتنة، قد تستوجب قتالاً واقتتالاً بين الأمة، سئل الإمام أحمد بن حنبل عن حديث (من مات وليس في عنقه بيعة، فقال: أتدري من ذاك، ذاك الذي يقول المسلمون كلهم هذا هو الإمام)^(٢).

والأصل في حق الخروج على الحاكم الظالم من حيث الفكرة حديث رسول الله ﷺ حين قال: (يُستعمل عليكم أمراء، فتعرفون، وتتكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: ألا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: لا، ما صلوا)، وفي رواية (ألا ننازلهم السيف؟ قال: لا، ما صلوا)^(٣).

والمأمل لهذا الحديث ينظر إلى أصلٍ من أصول الخطاب السياسي الإسلامي الذي يؤكد على حق المحكوم في الخروج على الحاكم الظالم حتى ولو بالقوة، فقوله: (ألا نقاتلهم؟)، وقوله: (لا، ما صلوا)، يدل ذلك على مشروعية حق الأمة في التصدي للسلطة إلى حدِّ مقاتلتها في بعض

(١) المطيري، تحرير الانسان وتجريد الطغيان، ص ٢٢٣.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: سالم، محمد رشاد، منهاج السنة النبوية، ط ١، ص ٨، مؤسسة قرطبة، الرياض، ١٤٠٦هـ، ج ١، ص ١١٢.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء في ما يخالف الشرع...، حديث رقم: ١٨٥٤.

الأحوال، ولم يأذن النبي ﷺ في القتال إلا في حدود ضيقة، وعند الضرورة، ولو كان الخروج ممنوعاً كلياً لما أذن به النبي ﷺ عند ترك الصلاة^(١).

والحقيقة أن العلماء لم يقصروا أسباب الخروج على ترك إقامة الصلاة، بل أضافوا لها تعطيل الحاكم للشريعة، أو تبديله لأحكامها، وقبل ذلك أجمعوا على وجوب الخروج إذا ارتد الإمام، وهذا يدل على أن ما جاء في حديث (لا ما صلوا) ليس على ظاهره، بل ما أقاموا الصلاة، وأيضاً لم يأتوا كفوفاً ومعصية بواحا^(٢).

ومع أن هذا الحق حقٌّ مشروعٌ للمحكوم فإنه لا بد من قواعد تنظم العمل به سداً للذريعة ودرءاً للفتنة، وحفاظاً على المصلحة العامة، لذلك يمكن اعتبار مثل هذه الضوابط عند العمل بهذا الحق:

- أ- أن لا يؤدي الخروج إلى فتنة أعظم من فتنة بقاء حكام الفسق والفجور.
- ب- أن يترجَّح لدى الخارجين القدرة على خلعهم وإبدالهم بولاية العدل والصلاح.
- ت- أن يكون الخروج بقرار واجتهاد من أهل العلم والصلاح والخبرة وهم أهل الشورى والحل والعقد في المجتمع، ولا يُشترط في ذلك الاجتماع وإنما أغلبيتهم كافية^(٣).

• الفرق بين محاسبة الحاكم وعزله وبين الخروج عليه:

إن محاسبة الحاكم والرقابة عليه والتي قد تفضي إلى عزله أحياناً، غالباً ما تجري تحت تسليم المحكوم بالبيعة للدولة والسلطة، لكنه معترضٌ على خطأ أو منكرٍ قد وقع ويريد تغييره، وذلك من خلال الوسائل الآمنة والتي لا تستخدم القوة.

في حين أن الخروج على الحاكم هو شقٌّ لعصا الطاعة وسحبٌ للشرعية من هذا النظام وهذه السلطة، بحيث تُستخدم الوسائل الثورية في التغيير لإضعاف سلطة الحاكم وجعله عاجزاً عن أداء مهامه. وأغلب الوسائل المستخدمة في هذه المرحلة تكون ذات طابع عنيف تؤدي في الغالب إلى حصار الحاكم وإضعافه وقهره وأحياناً إلى إنهاء حياته بهدف الإطاحة به وهو ما يطلق عليه بالعصر الحديث بالثورة الشاملة، أو ما يسمى بالثورة المسلحة.

هذه أهم الحقوق الدستورية والسياسية التي تجب للمحكوم بموجب عقد بينه وبين الحاكم، بما يضمن إقامة دولة العدل، ويحفظ الحقوق المتبادلة، ويحمي الحريات العامة، وكل ذلك يعبر عن مراد الشعوب على كافة المستويات وفي مختلف العصور.

(١) المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٣) الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٤٣.

الفرع الرابع: حقوق المحكوم في المواثيق الدولية

في المقابل تعتبر المواثيق الدولية لحقوق الإنسان المرجع الأساسي في بيان ما للشعوب من حقوق والتي هي في ذات الوقت واجبات على الدولة تجاه المجتمع، حيث جاء في أغلب مقدمات تلك المواثيق في ديباجتها إلى أن الدول الأعضاء قد تعهدت بالعمل والتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان تعزيز الاحترام ومراعاة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، حيث نص العهد الدولي الخاص في الحقوق الدولية والسياسية الصادر في عام ١٩٦٦م في المادة الثانية منه: (تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها، دون تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً كان أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو النسب أو غير ذلك من الأسباب)^(١).

وبناءً على هذا الالتزام اتجاه الشرعية الدولية فإن كل دولة طرف في هذه المواثيق والعهدود تجب عليها مجموعة من الواجبات التي هي حقوق أصيلة للإنسان، وتوافق عليها أعضاء الأسرة الدولية بما يُمثل تفاهماً مشتركاً بين الشعوب على ما للأسرة البشرية من حقوق ثابتة منيعة الحرمة، مما يُشكل التزاماً على كاهل أعضاء المجتمع الدولي، وهذه الحقوق يمكن تقسيمها إلى حقوق مدنية وسياسية وحقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر^(٢):

أولاً: الحقوق المدنية والسياسية وتشمل :

أ- الحق في الحرية والمساواة في الكرامة والحقوق، وهو ما نصت عليه المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إذ جاء فيه أنه (يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء) وجاء في المادة الثانية من ذات الإعلان أنه (لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دون تمييز).

ب- الحق في الحياة والأمان من العبودية والتعليب وهو ما نصت عليه المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن (لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه)

(١) الراجعي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٠٠-٢٠٨.

(٢) المرجع السابق، ١٣١-٥٧.

ج- الحقوق القانونية والقضائية والمساواة أمام القانون، فقد نصت المادة السادسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه (لكل إنسان في كل مكان الحق بأن يعترف له بالشخصية القانونية)، ونصت أيضاً على أن (الناس جميعاً سواء أمام القانون وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحريض على مثل هذا التغيير)^(١).

وتتضمن الحقوق السياسية والمدنية أيضاً حرية الإنسان في التنقل والإقامة واللجوء، حرية الانتماء والتمتع بالجنسية، والحق في الزواج وتكوين الأسرة، وضمان الملكية الخاصة وحق التملك، وتتضمن أيضاً الحقوق الفكرية والدينية والوجدانية، وحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة للبلاد، واعتبار أن إرادة الشعوب مناط الحكم.

ثانياً: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتشتمل على:

أ- حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية، فقد نصت المادة الخامسة والعشرون من الإعلان على أنه (لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته، وخاصةً على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية)

ب- الحقوق التعليمية والثقافية حيث جاء في المادة السادسة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه (لكل شخص الحق في التعليم، ويجب أن يوفر التعليم مجاناً، على الأقل في مرحلتيه الابتدائية والأساسية، ويكون التعليم الابتدائي إلزامياً) ونصت المادة السابعة والعشرون على أنه (لكل شخص حق المشاركة الحرة في حياة المجتمع الثقافية)^(٢).

هذه باختصار أهم الحقوق الأساسية التي تَوَافَقَ عليها المجتمع الدولي من خلال عصبة الأمم المتحدة، وذلك لضمان حقوق الإنسان أينما كان، وتفعيل هذه المواد من خلال إلزام الدول الأعضاء باحترام هذه الحقوق وتطبيقها على المستوى الفردي والجماعي.

ومجمل الحقوق المذكورة في هذه المواثيق والعهود تدل على إنجاز عظيم من قبل المجتمع الدولي، في محاولة جادة لحماية حقوق الإنسان التي هي من واجبات الدول الأعضاء المشاركة في هذه المواثيق تجاه شعوبها، وهذا الانجاز تمثل في تقنين المبادئ الأساسية والإنسانية لتصبح قوانين محددة، ونصوصاً واضحة بحيث تشمل أغلب الأعراف والعادات والتقاليد، مع التنبيه إلى وجود

(١) المرجع السابق، ص ١٩٠-٢٠٢.

(٢) ينظر: الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٥٨-١٧١.

بعض التعارض بينها وبين بعض أحكام الشريعة الإسلامية كحق الزواج دون أي قيد، وكحرية تغيير الدين والمعتقد بشكل مطلق دون نظر إلى حالة من بدل دينه، أكان عن قناعة شخصية، أم لأمر أخرى تتعلق بتأليب الرأي العام وتشكيك الناس في دينهم^(١).

لكن مما يُؤخذ على الأمم المتحدة هو عدم قدرتها على توفير ضمانات فاعلة لمنع انتهاكات حقوق الإنسان من قبل الدول الموقعة والمصادقة على تلك المعاهدات، وخاصة تلك التي تنادي بالحرية والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التي كيفت مثل تلك المعاهدات لخدمة مصالحها وأهدافها حول العالم، وهو ما انعكس سلباً على أنظمة الحكم في الدول العربية والإسلامية^(٢).

في المقابل استوعب الإسلام بأحكامه ومبادئه كافة حقوق الإنسان من حيث الحريات العامة أو الحقوق الشخصية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والفكرية، والقانونية، لكن ذلك – للأسف- لم يتبلور في نصوص قانونية أو مواثيق حقوقية جادة تجتمع عليها الأمم والشعوب، ويرجع ذلك -توصيفاً للحال وليس تبريراً للعجز- إلى تهميش دور الفقه العام وتقديم الفقه الخاص عليه، وهذا من صنعة المستبدين والمتغلبين، لأن إقرار مثل هذه القوانين والمواثيق سيعد ذريعةً لهدم قلاعهم الواهية، فاستُبعدت النصوص الدستورية والمبادئ الكلية، ليس هذا فحسب بل ذهبوا إلى تأويلها وتحريفها حتى تتناسب مع سياسات الحاكم الظالم والمغتصب للسلطة، وقد بدأ ذلك بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين وزوال دولة الشورى، وانتقال الملك إلى ملك عضوض جبري، وهو ما انعكس على واقعنا المعاصر، حيث تُسلب الحقوق وتُنهب الثروات وتُصادر الأموال، دون رقيب أو حسيب، وهو في الحقيقة امتدادٌ لفقهٍ مشوّهٍ صنعه الظلمة من الحكام على مدار التاريخ السياسي الإسلامي.

(١) نصت المادة ١٨ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية: (لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما ، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره ، وحريته في أظهر دينه أو معتقده بالتعبد وأقامة الشعائر والممارسة والتعليم ، بمفرده أو مع جماعة ، وأمام الملأ أو على حدة). المرجع السابق، ص١٨٨. ونصت المادة ١٦ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه: (للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ، حق الزواج وتأسيس أسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين. وهما متساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله). المرجع السابق، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق ص١٧٨.

المطلب الثالث: العلاقة بين الحاكم والمحكوم

تقوم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على فهم طبيعة نظام الحكم وفلسفته ومبادئه وأركانه وشروطه تعتبر حَجَرَ زاوية في فهم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقد بينت في المطلب السابق طبيعة الخطاب السياسي الإسلامي في بناء منظومة الحكم على مدار التاريخ.

وقد تبين أن نظام الحكم في الإسلام في عهد رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده قد قام على خطاب سياسي واضح المعالم يرسِّخ لأصول ثابتة حول ضرورة إقامة الدولة، وإن الحاكم لا تتعدى سلطته إلا ببيعة المسلمين له ورضاهم عنه، وأن اختيار الأمة للحاكم هو حق من حقوقها، وأن مبدأ الشورى هو عماد النظام الشرعي، مع بيان أهمية حفظ الحقوق وصون الحريات.

يتضح من خلال ذلك أن العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم ذات شقين، شق يتعلق بكيفية إقامة الدولة على الصورة الأساسية التي يجب أن يقوم عليها الحكم من خلال التعاقد والبيعة، وشق آخر يتعلق بعلاقة الحاكم والمحكوم في كيفية أداء الواجبات ونيل الحقوق على مبدأ التبادل، وهو ما سأبينه من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول : علاقة التعاقد بين الحاكم والمحكوم

يقوم نظام الحكم في الإسلام على أصل عظيم ألا وهو التعاقد بين الحاكم والمحكوم والذي يتم من خلال طريق البيعة، يقول ابن خلدون في هذا المعنى: (اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبهه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة مصدر باع)^(١).

وقد ذهب عددٌ كبيرٌ من فقهاء السياسة الشرعية إلى أن الخلافة أو رئاسة الدولة إنما هي عقد يتم على اختيار وقبول بين الأمة والخليفة، وبموجب هذا العقد يثبت لكل طرف حقوق وواجبات، تفرض على الحاكم السير في حكمه وسياسته على مقتضى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وإقامة العدل بين الناس ودفع الظلم عنهم، وحراسة الدين، وإقامة شرائعه وحدوده، والدفاع عن دار الإسلام، وكل ذلك بمشورة الأمة العامة والخاصة، ويترتب على ذلك استحقاق الخليفة للسمع والطاعة والإخلاص وبذل الجميع العون والجهد للنهوض بأعباء الحكم^(٢).

أولاً: مفهوم عقد البيعة

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٠٩.

(٢) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص ٢٥٢.

وقد عقد النبي ﷺ مع أهل المدينة بيعتين مختلفتين: أما البيعة الأولى فهي على الإيمان بالله وعدم الإشراك به وطاعته، وأما البيعة الثانية فهي على إقامة الدولة الإسلامية والدفاع عنها، وهي بيعة الحرب. وعلى هذا الأساس المتمثل في عقد البيعة قامت الدولة الإسلامية في المدينة، فلم يدخلها النبي ﷺ بانقلاب عسكري ولا بثورة شعبية، وإنما بعقد وتراضٍ وقد أكد ذلك القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ (النساء: ٦٥)، فقد أثبت القرآن أن المسلمين في المدينة هم الذين يحكمون النبي ﷺ في تحاكمهم إليه وإيمانهم به، بمقتضى عقد الشهادة له بالنبوة، وأنهم يملكون القدرة على التحاكم لغيره والإعراض عنه، كما أعرض أهل مكة، إلا أن هذا الإعراض يُخرجهم من دائرة الإيمان إلى دائرة الشرك بالله، وقد بايع النبي ﷺ عدة مرات ليؤكد هذا المبدأ، وهو مبدأ السمع والطاعة بناءً على عقد البيعة^(١).

يقول القلقشندي: (لا تنعقد الإمامة إلا بتعاقد أهل الحل والعقد؛ لأن الإمامة عقد فلا تصح إلا بتعاقد، وهو ما عليه جمهور الفقهاء وعليه اقتصر الرافعي والنووي والمعتمد عليه)^(٢).

وعندما تكون الأمة هي صاحبة الحق في إنشاء هذا العقد فهي أيضاً صاحبة الحق في فسخه؛ لأنها تعد طرفاً أصيلاً وثابتاً في حين أن الحاكم إنما هو مجرد موظف أو مفوض، أو نائب، أو موكل عن الأمة في أداء هذا الواجب، فالحاكم طرف متغير، عكس الأمة التي تُعتبر طرفاً ثابتاً وأصيلاً، لذلك من حق الأمة بل من واجباتها إذا أخل الحاكم بشروط العقد الأساسية أو اعتدى على حقوق الأمة أو حتى قصر فيها، فإن من حق الأمة فسخ هذا العقد، يقول الجويني: (فإن قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد)^(٣).

ثانياً: التكيف الفقهي لعقد الإمامة (البيعة)

يعتبر الفقهاء عقد الإمامة كغيره من العقود يُشترط فيها ما يُشترط في باقي العقود من حيث الشكل العام، وعقد الإمامة أشبه العقود بعقد الوكالة، حيث تكون الأمة طرفاً أصيلاً ومن تختاره إماماً لها وهو الوكيل عنها في القيام بتدبير شؤون الناس ورعاية مصالحهم وإقامة العدل وحفظ الحقوق وصيانة الحريات نيابة عن الأمة بموجب هذا التعاقد.

(١) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ٢٢.

(٢) القلقشندي، أحمد بن عبد الله الفزاري، (ت: ٨٢١ هـ-٤١٨ م)، تحقيق: فراج، عبد الستار أحمد، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ط ٢، ٣، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٥، ج ١، ص ٤٧-٤٨.

(٣) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٩٠.

ولما كانت الإمامة نوعاً من أنواع الوكالة فتجري عليها أحكام الوكالة، ومن هذه الأحكام أنها لا تورث، ومنها إذا انحل الخليفة أو توفي فلا ينزل من ولاهم من الأمراء والوزراء؛ لأن تصرفات الوكيل تنصرف مباشرة إلى الأصل وهم جموع الأمة المسلمة، والولاة والوزراء ليسوا وكلاء الخليفة ولكنهم وكلاء الأمة^(١).

وقد نص الفقهاء على كون الإمام وكيلاً عن الأمة فقد جاء في كشف القناع عن متن الإقناع في فقه الحنابلة: (وتصرف الإمام على الناس بطريق الوكالة لهم، فهو وكيل المسلمين، فله عزل نفسه ولهم عزله إن سأل العزل؛ لقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: أقبلوني، أقبلوني، قالوا: لا نقيلك) ^(٢).

ثالثاً: نموذج لعقد الإمامة الصحيحة

تبين مما سبق أن الشريعة الإسلامية جاءت بقواعد تنظم إقامة الحكم على أصول ثابتة وقواعد راسخة من خلال التأكيد على أن الإمامة تعاقد لا يقوم إلا برضا المحكوم، ويعتبر اختياره أساس شرعية أي حاكم، ولتكون البيعة صحيحة فلا بد لها من أن تمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى : الترشح والترشيح

والتي تعني أن لكل عضو في الجماعة السياسية أو مواطن في الدولة، الحق في أن يُرشح نفسه لتولي رئاسة الدولة، إذا كان ممن تنطبق عليه الشروط المحددة في الدستور، والترشيح هو: العملية التي تسبق عملية الاختيار، والاختيار يتم من بين أولئك الأشخاص الذين رُشحوا لتولي منصب الرئاسة بعد التيقن من إتمام الشروط، وعليه يمكن تعريف الترشيح بأنه: ما أقره الشرع لكل من استجمع الشروط المؤهلة من تولي منصب القيادة عن الأمة في إدارة شؤونها العامة، وفي أن يكون أحد البدائل التي تخضع للاختيار من شعب الدولة^(٣).

ويمكن أن يكون الترشيح من خلال قيام الحاكم السابق بترشيح شخص يراه مناسباً لتولي مقاليد الحكم، أو أن يكون الترشيح من مجلس الحل والعقد وأهل الشورى، أو أن يرشح الشخص نفسه لهذه الوظيفة، وتعد هذه المرحلة مرحلة بحث عن الشخص الذي تتحقق فيه شروط الإمامة والصفات العامة لهذا المنصب.

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص ٢٥٣.

(٢) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (ت: ١٠٥١هـ)، تحقيق: إسماعيل، محمد حسن، كشف القناع عن متن الإقناع، ط ١، ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧، ج ٦، ص ١٦٠.

(٣) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ص ٧٥-٧٦.

وهذه المرحلة تُعد حقاً لأي إنسان أن يُقدم نفسه لهذه الوظيفة، وقبل ذلك هي حقٌّ للأمة في معرفة من يستحق هذه الولاية، خاصةً في العصر الحديث الذي تنوعت فيه الثقافات واختلفت طبائع الناس فأصبح البحث عن الإنسان الذي يستحق ترشحه لهذا المنصب صعباً، فكان لا بد من أن يرشح الكفاء نفسه، وفي كل الأحوال القرار يعود للأمة.

وقد مارس الصحابة الترشيح على طريقتين:

أولاً: الترشيح من قِبَل الخليفة حينما استخلف أبو بكر عمر بن الخطاب رضي الله عنهما فقال للصحابة: (أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما ألت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، واني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا وأطيعوا. قالوا: سمعنا وأطعنا) (١)، وسؤال أبي بكر عن رضا الصحابة إشارة إلى أن ما فعله هو مجرد ترشيح لمن يراه مناسباً لخلافته ومحل ثقته، وإلا فالأمر متعلق برضاهم عن حكم عمر رضي الله عنهم أجمعين.

وقد ظهرت فكرة الترشيح بشكل أوضح في عهد عمر بن الخطاب ﷺ، وذلك حين جعل الشورى في عدد محدود، فقد حصر ستة من صحابة رسول الله ﷺ كلهم بدريون وكلهم توفي رسول الله ﷺ وهو راضٍ عنهم، وكلهم يصلحون لتولي الأمر ولو أنهم يتفاوتون (٢).

ثانياً: الترشيح من أهل الحل والعقد وهو ما حدث في بيعة أبي بكر رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة، حيث رشحه عمر بن الخطاب ﷺ ثم بايعه وكذلك فعل المهاجرون ثم الأنصار، ثم بايعه باقي المسلمين في المسجد ببيعة عامة، وكل ذلك برضا الصحابة واختيارهم (٣).

وهناك طريقة ثالثة: تتمثل في ترشيح الشخص نفسه للحكم، وهذه صورة لم يعهدها الصحابة بل ودمها بعضهم، لكنها صورة واقعية تتم عن احتياجات العصر وليس في الشرع ما يمنع ذلك، وهو ما قام به يوسف عليه السلام حين رأى أنه الشخص المناسب لتحمل المسؤولية حين قال لفرعون ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٥).

في المقابل يُلاحظ أن النظم الدستورية الحديثة تركز على بعض الشروط دون غيرها كالجنسية، والعمر، والإقامة، وهو ما أشار إليه الدستور الأمريكي حين أوجب ثلاثة شروط في المرشح لرئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي:

١- أن يكون مواطناً مولوداً في الولايات المتحدة الأمريكية.

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص٥٢٣.

(٣) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص٣٤.

٢- أن لا تقل مدة إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية أربعة عشر عاماً.

٣- أن لا يقل عمره عن خمسة وثلاثين عاماً.

وهذه الشروط بالطبع لا تكفي في الترشح لهذا المنصب، إذ تنظر الأحزاب الأمريكية إلى المرشح الذي تتوافر فيه بالإضافة إلى ما سبق جملة من الشروط والعوامل، أهمها: أن يكون المرشح من ولاية تتمتع بثقلٍ انتخابي، وأن يكون المرشح قد شغل منصباً كبيراً كحاكم ولاية، أو رئيس سابق، أو عضو في الكونغرس، وكل هذه الاعتبارات إنما كانت لترشيح صاحب الكفاءة والخبرة^(١).

وهذه المرحلة لا تتجاوز مسألة الترشيح لتولي منصب الإمامة، وذلك لتسهيل إجراءات المراحل التالية، من تداول أو انتخاب وتصويت، وذلك لاستغلال الوقت، وتحديد أفضل الأشخاص كفاءةً وخبرةً لتولي هذا المنصب على الوجه الصحيح.

المرحلة الثانية: مرحلة التداول والتشاور

بعد الانتهاء من المرحلة الأولى بترشيح الأشخاص المناسبين لشغل منصب الحاكم وفق الشروط الأهلية والصفات الخلقية المطلوبة، يُنتقل إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة التداول والتشاور من قبل مجلس الشورى، أو مجلس أهل الحل والعقد، لتصفية من تنطبق عليهم شروط وصفات الإمامة والرياسة، وإفراز من يستحق الوصول إلى هذا المنصب المهم بأن تتوفر فيه الكفاءة الجامعة، والخبرة العالية، والحنكة على مبدأ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وعلى

مبدأ: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتِيمَ﴾ (الشورى: ٣٨).

وهذه المرحلة هي أهم مرحلة من مراحل عقد الإمامة، إذ بها تتحقق غايات كثيرة من خلال تفعيل منظومة الشورى، وتحقيق مبدأ اختيار الأمة لحكامها، وأن رضاها أساس المشروعية ومنطلقها، يقول ابن عطية: (الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه)^(٢).

وقد دعا أبو بكر رضي الله عنه نقرأ من المهاجرين والأنصار يستشيرهم في عمر فقال: (أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم)، وقال بعضهم: قد علمنا به. فأقروا بذلك جميعاً ورضوا به، وبأيعوا^(٣).

(١) ينظر: الجبوري، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٤٩.

ولما انحصر الترشيح بين عثمان وعلي رضي الله عنهما، نهض عبدالرحمن بن عوف يستشير الناس فيهما ويجمع رأي المسلمين، برأي رؤوس الناس جميعاً وأشتاتاً، مثنى وفرداً، سراً وجهرًا، حتى خلص إلى النساء في خدرهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يراه من الركبان والأعراب إلى المدينة، وفي مدة ثلاثة أيام بلياليهن، حتى قيل في عبدالرحمن ابن عوف إنه ما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار ولا غيرهم من ذوي الرأي إلا استشارهم تلك الليلة^(١).

والتداول والتشاور مرحلةٌ لتمييز من تتوافر فيه الشروط المطلوبة والكفاءة الحقيقية لشغل هذا المنصب وفق إرادة الأمة واختيارها، أو من خلال مجلس أهل الحل العقد أو مجلس الشورى - المنتخب والذي يمثل الأمة- بأن يوصي بالشخص المناسب للانتقال إلى المرحلة التالية.

في المقابل يُقتصر الترشيح لرئاسة الدولة في الأنظمة السياسية الوضعية كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية على الأحزاب السياسية التي تلعب دوراً أساسياً في تقديم المرشح المناسب لمنصب رئيس الدولة. أما في الاتحاد السوفيتي فإن عملية الترشيح تقف على منظمات الحزب الشيوعي والنقابات واتحادات الطلبة والشباب والمنظمات التعاونية والاجتماعية وجماعات العمال والعسكريين حسب وحداتهم^(٢).

وتقضي هذه المرحلة بمشاركة الأمة في تحديد الشخص الأنسب لشغل وظيفة الحاكم، أما اختياره فيكون في المرحلة التالية.

المرحلة الثالثة: مرحلة الانتخاب

وفي هذه المرحلة يتم عرض المرشحين على الانتخاب العام، لاختار الأمة من تشاء بكل شفافية ووضوح، ويراد بالانتخاب: الاختيار والانتقاء، ومنه النخبة، وهم الجماعة المختارة من الرجال^(٣).

ويُعرّف أهل القانون الانتخاب بأنه: (الوسيلة الديمقراطية لإسناد السلطة السياسية، والتي يتحقق عن طريقها تكوين الهيئات النيابية)^(٤).

وفي التشريع الإسلامي تُعتبر الإمامة عقداً، والعقد كي يكون صحيحاً لا بد فيه من الرضا

والاختيار بين طرفي العقد، يقول تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٧، ص١٥١.

(٢) الجبوري، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام وفي النظم العالمية، ص٢١٨.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نخب)، ج٣، ص١٠١.

(٤) شحاح، ابراهيم عبدالعزيز، مبادئ الأنظمة السياسية، ط٢، ١م، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م، ص١٥٥.

إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِحَكْرَةٍ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴿ (النساء: ٢٩)، فلا يُتصور الإكراه في العقود الخاصة فكيف

له أن يكون في العقود العامة كعقد الإمامة؟

والانتخاب يعدُّ طريقة لتحقيق الرضا والاختيار من خلال مبدأ الشورى الذي هو عماد نظام الحكم في الإسلام، يقول أبو يعلى الفراء: (والإمامة تتعقد من وجهين أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فلا تتعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد)^(١).

يقول الجويني: (ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار، والدليل عليه الإجماع، فالخلفاء

الراشدون كان مستند أمرهم صفقة البيعة)^(٢).

وقد تمت البيعة في عهد صحابة رسول الله ﷺ لأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم أجمعين، دون إكراه أو إجبار، وإنما كانت البيعة قائمة على الرضا والاختيار، لذلك يقول ابن الجوزي فيمن هاجم الحسين ﷺ في خروجه على يزيد بن معاوية: (لو نظروا - من هاجم الحسين- في السير لعلموا كيف عُقدت له البيعة -أي يزيد- وكيف أُلزِمَ الناس بها، ثم لو قدرنا صِحَّةَ خِلافَتِهِ فقد بَدَرَتْ منه بوادر كلها تُوجب فسخ العقد)^(٣).

وهذا النموذج هو الأقرب إلى عقد الإمامة الذي خط أسسه رسول الله ﷺ، وطَبَّقَ أركانَه الخلفاء الراشدون من بعده، ليتضح لنا من خلال الوقائع التاريخية السابقة أن البيعة لا تتم إلا باختيار كل الناس أو أغلبهم للخليفة، وأن اختيار الخليفة القائم لمن يأتي بعده ليس إلا ترشيحاً متوقفاً على قبول أهل الرأي، فإن قبلوا هذا الترشيح بايعوا المرشح وإلا رفضوا ورشحوا غيره^(٤).

الفرع الثاني: علاقة التبادل بين الحاكم والمحكوم

وعلاقة التبادل هي في الحقيقة نتيجة لعلاقة التعاقد، والتي تقوم على أداء الواجبات واستيفاء الحقوق، في صورة من صور الالتزام والذي يعرف بأنه: كل علاقة شرعية بين شخصين يكون أحدهما مكلفاً تجاه الآخر القيام بعملٍ فيه مصلحةٌ ذات قيمةٍ للآخر، أو يمتنع عن عملٍ منافٍ

(١) أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: الفقي، محمد حامد، الأحكام السلطانية، ط٢، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص٢٣.

(٢) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص٤٥٦.

(٣) ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي، (ت: ٧٦٣هـ-١٣٦٢م)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، ط١، ١١م، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣، ج٦، ص١٦٠.

(٤) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٢٥.

لمصلحته. ويُعبَّرُ عنها في الاصطلاح الفقهي بأنها: حق شخصي للمستفيد والتزام على الآخر المكلف به^(١).

وكما تبين سابقاً فإن نظام الحكم في الإسلام يقوم على مبدأ التعاقد أو ما يطلق عليه (البيعة) بين الحاكم والمحكوم، وبموجب علاقة التعاقد هذه يثبت لكل طرفٍ حقوق وواجبات، لتنشأ بعدها علاقة تقوم على فكرة التبادل، فعلى الإمام حراسة الدين وإقامة الدنيا، وتنفيذ الأحكام، وحماية الناس، وحفظ الحدود وحراستها، وعلى الأمة في المقابل السمع والطاعة والولاء والانتصار لهذا الحاكم.

فعقد الإمامة (البيعة) يترتب عليه واجبات وحقوق متبادلة بين الحاكم والمحكوم؛ لإقامة دولة الحق والعدل وتحقيق مبدأ الاستخلاف من خلال خطاب التكليف الموجه للأمة، فهي المسؤولة عن إنشاء السلطة وإقامة الدولة، وأما الحاكم فيُعتبر مخاطباً من خلالها.

فإذا ما أحل الحاكم بشروط عقد الإمامة وجب فسخه، ومن أنشأ هذا العقد هو من يحق له الفسخ وهي الأمة، إما بشكل غير مباشر من خلال أهل الحل والعقد، أو بشكل مباشر من خلال الاحتجاج العام ومقاومة السلطة الباغية.

وعلى ذلك يمكن اعتبار السلطة بأنها أداة من أدوات إقامة العدل، وهي مجرد أداة مدنية اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين وإقامة الدنيا، والمتولون لهذه السلطة ليسوا إلا موظفين يؤدون وظيفتهم عند الأمة، بما يجعل شرعيتهم موقوفة على إنفاذهم للشريعة وتوافقهم مع توجيهاتها كما ترتضيها الأمة^(٢).

إذاً فعلاقة التبادل تقوم على أن يؤدي الحاكم ما عليه من واجبات تجاه المحكوم لينال بذلك حقوقه كحق السمع والطاعة والنصرة والولاء، فلا يحق للحاكم أن يطالب بحقوقه قبل أدائه لواجباته؛ لأن تقديم حقوق الحاكم قبل تأديته لواجباته يغير من المعادلة الأساسية التي تقوم عليها الدولة في الإسلام، والتي تعتبر أن الأمة هي الأصل، فإذا ما قُدمت الحقوق للحاكم قبل أدائه للواجبات عندها يصبح الحاكم هو الأصل في معادلة إنشاء السلطة بدل الأمة، وهذا التحول هو ما أصاب التاريخ الإسلامي حين انحرف الخطاب السياسي الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين، حيث تحولت الدولة من دولة الشورى والعدل إلى دولة الإكراه والجبر.

(١) الزرقاء، المدخل إلى نظرية الالتزام، ص ٥٠.

(٢) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص ١٣.

وصورة التعاقد والتبادل التي تقوم عليها العلاقة بين الحاكم والمحكوم أشبه ما تكون بنظرية (العقد الاجتماعي)، والتي ترى بأن يتنازل أفراد المجتمع بموجب هذا التعاقد عن بعض حرياتهم للسلطة مقابل تنظيم شؤونهم وإدارتها بما يحقق المصلحة للمجموع، والملاحظ أن المجتمع هو الذي يتنازل عن حقوقه بحيث ينشئ سلطة الحاكم من خلال علاقة تبادلية وفق تعاقد اجتماعي يتم من خلال مبادلة الحقوق بالواجبات^(١).

الفرع الثالث: بين عقد الإمامة ونظرية التعاقد

إن فكرة عقد الإمامة تقوم على التعاقد بين الحاكم والمحكوم، تظهر تلك العلاقة من خلال حقوق وواجبات كل من الطرفين، وأن الخروج عن مضمون هذا العقد يجعل المسلمين في حل من أمرهم بعدم طاعة الحاكم بل والثورة عليه إذا اقتضى الأمر، وقد وَجَدَت هذه الفكرة تطبيقاً لها في إنشاء الدولة العربية الإسلامية الأولى^(٢).

أما فكرة التعاقد الاجتماعي في التصور الوضعي كما يصفها (جاك روسو) فهي: أن يُخضع كل واحد جميع حقوقه للمجتمع، ويكون الخضوع والإذعان كاملاً، ويصبح المجتمع حينئذ ذا سيادة مطلقة؛ لأنه ما دام الفرد يذوب في مصلحة الجماعة فإنه لا يذوب في مصلحة أي فرد، وإنما لكل عضو يستحصل على نفس الحق الذي تخلى عنه بنفسه، فيكون حاصل الرّيح مساوياً لحاصل الخسارة مع سلطة أكبر للمحافظة على ما تبقى من حقوق وحرّيات، وكل ذلك من خلال القانون الذي هو تعبير عن الإرادة العامة؛ لأن المشرّع الوحيد للقانون هو المجتمع صاحب الرأي الأساس والمعتمد والمقبول وهو عماد الديمقراطية الحديثة وليس الحاكم^(٣).

ولو قارنا بين التصورين الإسلامي والوضعي لتبين أن فكرة احترام إرادة الأمة وحفظ حقوقها وصون حُرّيّاتها في اختيار الحاكم والرّضا عنه من خلال صورة التعاقد، هي فكرة واحدة في تحديد سلطة ذات طابع مدني لا قداسة فيها لأحد ولا قوة مطلقة على إرادة أي أحد، وبهذا التصور لنظام الحكم فإنه لا يختلف التصور الإسلامي للحكم عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية المبدأ الخُلقي في إقامة العدل بما يوافق الشريعة أو لا يُخالفها^(٤).

(١) أبديري، المدخل إلى العلوم السياسية، ص ٢٢.

(٢) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢١.

(٣) أبديري، المدخل إلى العلوم السياسية، ص ٢٥ - ٣٠.

(٤) الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص ١٣.

الفرع الرابع: بين الشورى والديمقراطية

لإدراك أوجه التقارب والاختلاف بين شيئين لا بد من معرفة ماهية كل واحد منهما، كي تتضح الموازنة ويظهر الحكم بشكل صحيح وواضح .

والحديث هنا عن الفرق بين الشورى والديمقراطية كمبدأ، بعيداً عن تفاصيل كل واحد منهما من حيث الأركان والشروط والآثار، وذلك لإزالة اللبس والخلط الذي يذهب إلى الانتقال من الإسلام تارة أو حتى إلى الانتقال من فكرة الديمقراطية تارة أخرى، وإظهار أن الديمقراطية تخالف مبدأ الحاكمية لله بحيث تجعل حُكْمَ الإسلام يُقابل حكم الشعب، أو اختصاص الشورى ببعض الأفراد كما في النظم الديمقراطية وليس لكافة الأمة.

ولتوضيح ذلك يُمكن تعريف الشورى بأنها: استنباط المرء رأي غيره فيما يُعرض له من الأمور والمشكلات ويكون ذلك في الجهة التي يتردد المرء فيها بين الفعل وعدمه^(١)، وعرفها ابن العربي بقوله: (المشاورة هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده)^(٢).

فالمراد من الشورى بالمفهوم العام هو الاجتهاد ومحاولة الاستنباط لتكوين رأي في مسألة يتردد الحكم فيها، خاصة إذا تعلق بحقوق العامة، وتمس مصالح كافة الناس.

والدليل على وجوب الشورى كمبدأ أساسي في إقامة نظام الحكم ظاهرُ الوجوب من خلال قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، وروى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: ما رأيت أحداً أكثر مشاورةً لأصحابه من رسول الله ﷺ^(٣).

بالمقابل قامت طريقة محددة في أوروبا وأمريكا لإدارة الحكم وتدبير شؤون أفراده خلال القرون السابقة، اصطلح عليها بلفظ الديمقراطية، ويُمكن تعريف الديمقراطية بشكلها المبدئي البسيط على أنها: (الترتيب المؤسسي الهادف إلى الوصول إلى قرارات سياسية تحقق الخير العام بجعل الشعب نفسه يقرر المسائل عبر انتخاب أفراد يجتمعون لتنفيذ إرادته)^(٤).

(١) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ١٢٩.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٨٩.

(٣) أحمد، مسند الإمام أحمد، ج ٣، ص ٣٢٨، حديث رقم: ١٨٩٢٨، والترمذي، سنن الترمذي، باب المشورة، حديث رقم: ١٧١٤، قال الألباني: ضعيف بزيادة في المتن.

(٤) شومبيتر، جوزيف، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ط ١، م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠١١م، ص ٣٨٣.

فالديمقراطية هي النظام السياسي الذي يضمن أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يُفرض عليهم حاكمٌ يكرهونه أو نظامٌ يرفضونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ وحق عزله إذا انحرف وأن لا يُساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، ووجدت البشرية لهذا النظام الديمقراطي صيغاً وأساليب عملية لتحقيق المبادئ السابقة وذلك من خلال الانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء^(١).

فالديمقراطية بمفهومها العام تُعتبر طريقةً لإدارة الحياة العامة، ونظاماً سياسياً يقضي بأن يكون الشعب هو الحاكم بواسطة الأغلبية من خلال قواعد معينة أهمها فصل السلطات، لضمان كبح جماح السلطة القائمة، فالديمقراطية ليست ديناً ولا وحيّاً منزلاً، وليست طريقة واحدة، وإنما هي مزيج بين مبادئ عامة وآليات مختلفة للحكم، تقوم على اعتبار أن إرادة الأمة هي الأساس في اختيار الحاكم ومحاسبته، واختيار شكل الحكم من رئاسي أو برلماني أو غيرها من الأشكال والآليات التي تضمن حماية حقوق الناس من استبداد طائفة أو ظلم فرد.

فالديمقراطية ليست ديناً وليست عقيدةً أو مذهباً، فيمكن للديمقراطية أن تعارض الأديان، ويمكن أن تكون يهودية أو مسيحية، وقد تلتقي الديمقراطية مع الإسلام، فالديمقراطية لا يُشترط لتطبيقها أن تؤخذ بالجملة أو تترك كلها، بقدر ما هي إعمال للمبادئ العامة في ظل نموذج خاص لكل دين وكل أمة بما يتوافق مع معتقداتها ومبادئها وقيمها، فيمكن للمسلمين صياغة نموذج خاص بهم في ظل الإسلام وأحكامه، دون التخلي عن المبادئ الأساسية وعلى رأسها الشورى.

وعند المقاربة بين نظام الحكم الإسلامي تظهر إشكاليات رئيسية من أهمها: أن الحكم سيكون لمن؟ هل هو:

حكم الله أم حكم الشعب؟

تبيّن ممّا سبق أن من مبادئ الديمقراطية حكم الشعب نفسه بنفسه من خلال الأغلبية، وهذا قد يُوحى للبعض بأن ما يُقابل حكم الشعب هو حكم الله في التصور الإسلامي، والحقيقة بأن ليس لأحد أن يدعي بأن هذا الحكم هو حكم الله أو أن هذا الحكم هو حكم الشعب، فالحاكم والقاضي في الإسلام حين يحكمان في مسألة ما أو قضية معينة، فإنما يحكم الحاكم ويقضي القاضي بما فهمه من الشرع ويسند حكمه وقوله إلى الشرع كمرجعية، لذلك قد يُصيب وقد يُخطئ وقد ينحرف عن

(١) القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية القادمة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٣، م١، ١٩٩١م، ص١٥٨-

مراد الشرع، فالحكم أو القضاء مبنيان على ما فهم من الشرع، وقد يقترب هذا الفهم من مراد الشارع، وقد يبتعد عن هذه المرجعية، لذلك يُساءل الحاكم ويُحاسب على أن حكمه مبنيٌّ على فهمه للنص لا أن حكمه حكم الله، ولو كان كذلك لما جازت مراجعة أحد أو محاسبته، والحديث عن حق الله إنما يعني حق المجتمع، وأن القول بأن المال مال الله، معناه أن المال مال الأمة والمجتمع، ومن ثم فإن الحديث عن حكم الله وسلطانه إنما يعني في السياسة حكم الله وسلطانه بحكم خلافة الإنسان عن عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة الدولة التي يحكم فيها الإنسان كخليفة عن الله، فلا تناقض هنا بأن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين^(١).

وكذلك فالديمقراطية يستحيل أن يدّعي أحد أنه يحكم باسم الشعب، أو قوله قول الشعب، وإنما الحاكم والقاضي يحكمان وفق القانون الذي ارتضاه الشعب بقدر فهمهما وإدراك المصلحة الأنسب لهذا الشعب، وعند المحاسبة والمراقبة يُحاسب الحاكم على ما نفذه وفق فهمه للقانون، ولا يُحاسب ذات القانون أو المرجعية المتبعة.

فالشعب لا يحكم مباشرة، وكذا الشرع لا يحكم بشكل مباشر وإنما ممثلو الشعب سيقولون: إننا نحاول أن نفعل أقرب ما يكون للعدل في المجتمع الذي نحكم فيه، أو بناءً على ما نؤمن به من شرع أو قانون لذلك كان خطاب القرآن: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، توجيهاً لأهمية تفعيل منظومة المبادئ والقيم في إدارة الحكم لتجنب القول بأن الحاكم يحكم باسم الله بحيث لا يستطيع أحد مراجعته فيما حكم؛ لأنه حينها سيراجع حكم الله وهذا لا يجوز والأصوب هو القول بأن الحاكم يحكم بما فهمه من قول الله وقول رسوله ﷺ^(٢).

معنى ذلك أنه حين يختار الشعب من يحكمه، فإنه يختاره ليحكمه بمرجعية ينفقون عليها من خلال الإيمان بها والأخذ بمبادئها، وحين يختار الشعب من يجتهد ويقرر له ويبحث في أمور التشريعات فإنه يختاره وهو مستحضر ومستصحب لمصادر هذا الاجتهاد وحدوده وشروطه، وفق ضوابط محددة، وثوابت راسخة، ومرجعية ثابتة، في حين أن الديمقراطية ليست لها مرجعية سوى

(١) عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص ٣٩-٥٢.

(٢) بتصرف واختصار: الأحمرري، الديمقراطية الجنور وإشكالية التطبيق، ص ٢٦٥-٢٧٠.

ما يُتقرر في هذه الديمقراطية نفسها، فهي نفسها تقرر مرجعيتها إن أرادت أو لا تقررها، أو تقررها ثم تمسحها وتلغيها^(١).

وهنا يظهر الفرق الجوهرى بين الديمقراطية والإسلام كنظام، ففي كلتا الحالتين الإسلامية والديمقراطية يعتبر إقامة الحكم وتنفيذ الأحكام وإظهار الإرادة الحاكمة هي للشعب، وفق ما تقررته كل مرجعية، ففي الإسلام يُعدّ الشرع مرجعاً للأحكام، أما في الديمقراطية فالمرجعية هي ذات الديمقراطية المبنية على آراء الناس واختياراتهم، وهذا لا يمنع أن تبني كل أمة نموذجها الخاص في إقامة الحكم على مبادئ الديمقراطية وفقاً للمرجعية التي ترتضيها، بعيداً عما تعلق بالتجربة الديمقراطية من تجارب وأفكار سلبية طُبقت في الأديان والأنظمة الأخرى^(٢).

(١) الرّيسونى، الأمة هي الأصل، ص ٣٤-٣٥.

(٢) القرضاوى، أولويات الحركة الإسلامية القادمة، ص ١٥٧-١٥٩.

المطلب الرابع: مسائل ذات صلة

في هذا المطلب أقوم باستكمال بعض الأفكار والقضايا المتصلة بالمطالب السابقة، وهي ذات علاقة مع مضمون ما طرح سابقاً، ومن هذه المسائل: مفهوم السمع والطاعة للحاكم، حيث تم إدراج هذه المسألة تحت حقوق الحاكم على المحكوم، لكن في هذا المطلب أقوم ببحث المسألة من زوايا مختلفة من خلال الأدلة التي تنص على فكرة السمع والطاعة للحاكم، مع محاولة تمييز حقيقة مراد الشارع ومقصده من السمع والطاعة بعيداً عن التحريف أو التأويل المتكلف الذي تلبس هذا الحق.

ومن المسائل المتعلقة أيضاً بالمطالب السابقة وأطرحها هنا بشيء من التفصيل، مسألة الحاكم المتغلب، أو فقه التغلب، حيث تحتاج المسألة إلى تحرير الأقوال فيها، وبيان جذورها وآثارها على المجتمع المسلم، كل ذلك أبحثه في فرعين:

الفرع الأول: مبدأ السمع والطاعة للحاكم

أصل هذا المبدأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)، ففي هذه

الآية جعل الله الطاعة له ولرسوله استقلالاً، وجعل طاعة أولي الأمر تبعاً، ولهذا عطفها بالواو دون أن يكرر (وأطيعوا)، ليؤكد أن طاعة أولي الأمر مقيدة بطاعة الله ورسوله، وإذا وقع الخلاف فإن المشروعية والمرجعية لحل هذا الخلاف هو القرآن والسنة ابتداءً وانتهاءً^(١).

والمراد بالطاعة هنا هو الامتثال والاتباع لأمر الله وأمر رسوله ﷺ أولاً، ثم الطاعة لأولي الأمر ثانياً بما لا يخالف طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ الذي قال: (إنما الطاعة في معروف)، وقد تقدم بيان حدود الطاعة وقيودها وشروطها^(٢).

وهذا المبدأ قائم على ما تقدم من صورة التعاقد والتبادل الذي هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم المنشئة لنظام الحكم في الإسلام وحتى في النظم العالمية، حيث لا يستحق الحاكم حق السمع والطاعة إلا إذا أدى ما عليه من واجبات تجاه المحكوم الذي هو الطرف الأصيل في معادلة إنشاء الدولة وقيامها، وهو صاحب الحق في اختيار حاكمه، ويُعتبر رضاه حجر زاوية لشرعية أي سلطة، وعليه فهو صاحب الحق في مراقبة الحاكم ومحاسبته وعزله إن لزم الأمر، ففي ضوء كل هذه الأسس التي توضح العلاقة بين طرفي الحكم، أُورد الأدلة التي تأمر بالسمع والطاعة

(١) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ٦٤.

(٢) ينظر: حقوق الحاكم ص ١٢٤.

للحاكم، في محاولة لتجريد النص من بعض المفاهيم التي حرفت مقصد الشارع ومراده، بل وبدلت الخطاب السياسي لتشريع استبداد طاغية، أو لتسلب إرادة أمة باسم الشريعة والدين وهو منهم براء.

والأدلة الواردة بوجوب السمع والطاعة للحاكم في القرآن الكريم واضحة جلية، لا تحتاج إلى مزيد إيضاح، إنما الإشكال واللبس وقع في فهم الأحاديث الواردة الموجبة للسمع والطاعة، إذ تكلف بعض الشراح في فهمها، أو تأولها البعض بما يخرجها عن مراد الشارع فخالفت الأصول والثوابت والقواعد الكلية التي تقضي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكافة أشكاله، أو تخالف الأصول التي تقضي بتحريم الظلم والجور والبغي والإفساد، وهو ما سأطرق إليه في هذا الفرع مبيناً مراد الشارع في ضوء المقاصد الكلية والأهداف العالية، وسأقتصر على إيراد الأحاديث الصحيحة دون الضعيفة، لحصر نطاق البحث والدراسة على الثابت الصحيح والذي يغلب الظن فيه أن رسول الله ﷺ قد قاله، وهي على النحو التالي:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني)^(١).

والظاهر أن المقصود من لفظ (أميرى) الوارد في الحديث هو الحث والحض الشديد على طاعة الأمراء الذين كان النبي ﷺ يؤمرهم، وأن طاعتهم طاعة لمن اختارهم وبعثهم على السرايا والبلدان، وهو هنا النبي ﷺ^(٢).

يقول الحافظ ابن حجر في الفتح: (فإن كل من يأمر بحق، وكان عادلاً، فهو أمير الشارع، لأنه تولى بأمره وشريعته، وكانت قريش ومن يليها من العرب لا يعرفون الإمارة، فكانوا يمتنعون عن الأمراء، فقال هذا القول يحثهم على طاعة من يؤمرهم عليهم والانتقياد لهم في السرايا وولاية على البلاد)^(٣)، وبطبيعة الحال فإن هذا الحديث يؤخذ جملة مع أحاديث أخرى قيدت مبدأ السمع والطاعة بأن تكون في المعروف وهو ما سيأتي بيانه تباعاً.

٢- حديث عليّ رضي الله عنه، قال: بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ فَعَضِبَ عَلَيْهِمْ، وَقَالَ: أَلَيْسَ قَدْ أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُطِيعُونِي قَالُوا: بَلَى قَالَ: عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ لَمَّا جَمَعْتُمْ حَطَبًا وَأَوْقَدْتُمْ نَارًا ثُمَّ دَخَلْتُمْ فِيهَا فَجَمَعُوا حَطَبًا، فَأَوْقَدُوا فَلَمَّا هَمُّوا بِالْدُخُولِ، فَقَامَ يَنْظُرُ

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام، حديث رقم: ٢٩٥٧، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم: ١٨٣٥.

(٢) المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢٠٤.

(٣) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، حديث رقم: ٧١٣٧.

بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّمَا تَبِعْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِرَارًا مِنَ النَّارِ، أَفَنَدْخُلُهَا فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ خَمَدَتِ النَّارُ، وَسَكَتَ غَضْبُهُ فذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: (لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا أَبَدًا، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ)^(١).

وَمَعَ أَنَّ هَذَا الْأَمِيرَ قَدْ أَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَّا أَنَّهُ أَنْكَرَ عَلَيْهِ فَعَلْتَهُ وَبَيْنَ أَنَّ الطَّاعَةَ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الْمَعْرُوفِ، وَذَكَرُ الصَّحَابَةُ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ الْحَادِثَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ هُوَ إِعْمَالٌ لِمَبْدَأِ الْعُودَةِ إِلَى الْمَشْرُوعِيَّةِ وَالِاحْتِكَامِ إِلَى الْمَرْجِعِيَّةِ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

٣- وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (عَلَيْكَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةِ عَلَيْكَ)^(٢).

وهذا الحديث يوجب السمع والطاعة في كل الأحوال شريطة أن تكون بالمعروف وعلى قدر الاستطاعة يقول عمر رضي الله عنه: (كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، يقول لنا: فيما استطعتم)^(٣).

فلا يُتصور أن تكون الطاعة لله جل جلاله بحسب الاستطاعة، وتكون طاعة السلطة البشرية مطلقة دون مراعاة طاقة الناس وقدراتهم، والظاهر من لفظ الحديث أنه يطابق حديث البيعة تماماً، فقد يكون أبو هريرة قد فهم منه العموم، ويُحتمل أن النبي ﷺ كان يبايع الناس على ذلك في المدينة^(٤).

٤- حديث ابن عباس، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: (مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شَبْرًا مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً)^(٥)، وفي رواية: (فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميته الجاهلية)^(٦).

ويراد بالجماعة هنا الأمة التي أوجب الله عليها الاجتماع وعدم الافتراق، فلا يترك أحد الجماعة، ولا يفارقها حتى لو كره من الإمام شيئاً، فإن الكراهة له لا تسقط حقه في الطاعة،

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم: ٧١٤٥، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم: ١٨٤٠.
(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم: ١٨٣٦.
(٣) البخاري، صحيح البخاري، باب كيف يبايع الإمام الناس، حديث رقم: ٧٢٠٢.
(٤) المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢١٧.
(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث رقم: ٧٠٥٣، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم: ١٨٤٩.
(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث رقم: ٧٠٥٤، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم: ١٨٤٩.

فالواجب الصبر مع الجماعة، وعدم مفارقتها، حتى تقوم الأمة كلها أو أغلبها بتغييره، فالانشقاق عن الجماعة من فعل أهل الجاهلية، لا أهل الإسلام^(١).

والرواية الأولى تقضي بأن من كره من أميره شيئاً والأمة راضية عنه فليصبر على السمع والطاعة للأمير، فإن من خرج على السلطان بما لا يستوجب الخروج عد ذلك مخالفةً لوحدة الأمة وشقاً لصف المسلمين وذلك من عادات الجاهلية.

أما ما يستوجب الخروج على الحاكم وشق عصا الطاعة كالظلم وسلب الحقوق وإهدار الدماء ونهب الأموال، فإن مبدأ التصدي للعدوان ورفع الظلم يُعطي المحكوم حق الدفاع ومقاومة الباطل والانتصار للحق، يقول تعالى ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصَبُونَ ﴾ (الشورى: ٣٩)، وهذا يقضي الموازنة بين نصوص الشريعة ومقاصدها، وذلك من خلال فهم النص الجزئي في ضوء المقصد الكلي، وهو ما يستلزم وجود مرجعية علمية وفكرية توجه الناس وترشدهم إلى مراد الله تعالى من مبدأ السمع والطاعة.

٥- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيَّةٌ)^(٢)، وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: (أوصاني خليلي أن أسمع وأطيع ولو لعبد مجدّع الأطراف)^(٣).

عند استعراض الحديثين السابقين وما ورد فيهما من علامات مثل: (عبد حبشي) أو (رأسه زبيبة) أو (مجدّع الأطراف) أي: مبتور الأطراف، كل هذه العلامات إن دلت فإنما تدل على علامات نقص قد تعتري الإنسان العادي، لكن كيف يُتصور وجود هذا النقص في شخص يمثل الأمة كلها، والتي قد يكون فيها من هو خيرٌ منه في هذا الجانب؟

والظاهر أن هذه العلامات القاسية قد ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرر مبدأ المساواة بين المؤمنين، فلا فرق بين الحر الشريف القرشي، والعبد الضعيف الحبشي سواء في الحقوق أو الواجبات، بل الجميع في دين الله سواء، فالواجب في هذا الدين الجديد على العرب وعلى عاداتهم وأعرافهم كما أن الطاعة تجب للأمير الحر العربي، فإنها تجب للعبد الحبشي الأسود مجدّع الأطراف، وهذه أقبح صورة يتصورها العربي، وذلك تأكيداً لمبدأ المساواة بين المؤمنين، فالطاعة تجب للسلطة بغض النظر عن شكل من يتولى أمرها إذا كان بحقها^(٤).

(١) المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢١٢.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم: ٧١٤٢.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم: ١٨٣٧.

(٤) المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢١٠.

لذلك كان مفهوم الطاعة التي فرضها الإسلام على الأمة لأولياء الأمور هي طاعة دستورية أي ليست طاعةً لأشخاص الحكام بل طاعة الله ولرسوله أي طاعة لأمر الشريعة، فإذا أطاع المؤمن الحاكم بهذه النية وكانت طاعته في حدود الشريعة كان عبداً مأجوراً^(١).

٦- عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: جَاءَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُطِيعٍ فَلَمَّا رَأَاهُ قَالَ: هَاتُوا لِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَسَادَةً قَالَ: إِنِّي لَمْ أَجِئْكَ لِأَجْلِ إِنْمَا جِئْتُكَ لِأُحَدِّثَكَ بِحَدِيثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: (مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لِقَى اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً)^(٢).

في هذا الحديث يؤكد رسول الله ﷺ على عدم جواز الخروج على الحاكم الذي انعقدت له البيعة الصحيحة، ووجبت له الطاعة المشروطة، فهذا حاكم شرعي قام حكمه على تعاقد وبيعة، لأجل ذلك وجبت له الطاعة، وكان الخروج على هذه الطاعة خروجاً عن الجماعة، وشقاً لصفها وهو ما وُصف بفعل أهل الجاهلية.

ليتقرر بذلك أن الطاعة لا تكون إلا للحاكم الشرعي الذي تختاره الأمة وفق مشورتها، فإن الأمر كذلك يكون عند تغيير الحاكم واستبدال السلطة، لا بد من اختيار الأمة واستشارتها لإنفاذ ذلك التغيير، والحديث يتكلم فيمن يخالف قرار الأمة في إقامة السلطة أو تغييرها.

٧- حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُرُونَ قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ)^(٣).

وهذا الحديث بيان للمسؤولية المشتركة بين الأطراف المختلفة من أفراد وجماعات وحكام، على تفاوت درجات المسؤولية كما جاء في حديث عبد الله بن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)^(٤)، والمقصود بالإمام هنا هو الإمام الشرعي الذي انعقدت له البيعة الصحيحة.

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج١، ص٢٦٨.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم: ١٨٥٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب نزول عيسى، حديث رقم: ٣٤٥٥، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء حديث رقم: ١٨٤٢.

(٤) سبق تخريجه ص١٢٠.

ومبدأ المسؤولية يقتضي مبدأ المحاسبة، فالكل سيُسأل ما عداه سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا

يَعْمَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، والحديث الأول واضح في بيان علاقة التبادل في الحقوق الناتجة عن علاقة التعاقد في إقامة نظام الحكم، وذلك عندما قال ﷺ (أعطوهم حقهم) أي حق السمع والطاعة (فإن الله سائلهم عما استرعاهم) أي أنهم سيُسألون عن الأمانة التي تحملوها، أما في الدنيا فإنهم بالتأكيد لن يسألوا من قبل الله عز وجل بشكل مباشر، وإنما المساءلة تكون من خلال الأمة المخاطبة بالتكليف وهي المسؤولة عن إقامة دين الله، فمسؤولية محاسبة الإمام هي مسؤولية الأمة، لذلك كان هذا المبدأ واضحاً في بيعة العقبة (وأن نقوم بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم)^(١).

٨- حديث وائل بن حُجر: قال: سَأَلَ سَلَمَةَ بْنَ يَزِيدٍ الْجُعْفِيَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمْرَاءٌ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ، وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ -أَوْ فِي الثَّلَاثَةِ- فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، فَقَالَ: (اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ)^(١).

كلام رسول الله ﷺ هنا جاء جواباً على سؤالٍ مجمل (يمنعوننا حقوقنا) وهذا كلام يحتاج إلى حكم مفصلٍ لإثباته أو نفيه، لذلك جاء جواب رسول الله ﷺ محكماً بأن يؤدوا الذي عليهم، ولا يكون ادعائهم حقاً ممنوعاً، سبباً لمنعكم إياهم واجباً مفروضاً وهو السمع والطاعة لهم ودفع الزكاة إليهم، أما إذا قصرت السلطة بأن دفعت الأموال لبعض مستحقيها، أو قصرت بمسؤولياتها تجاه الأفراد أو اعتدت عليهم بمصادرة أموالهم، أو مصادرة حقوقهم، فهذه السلطة أمر الشارع بالامتناع عنها، والتصدي لها ولعدوانها بل ومقاومتها^(٣).

٩- حديث حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ ﷺ يَقُولُ: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ وَكَانَتْ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٌّ فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: (نَعَمْ). قَالَ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: (نَعَمْ وَفِيهِ دَخْنٌ). فَقُلْتُ: وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ: (قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيٍ تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ). قُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: (نَعَمْ دُعَاءٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ مِنْ أَجَابِهِمْ إِلَيْهَا قَذْفُهُ فِيهَا). قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صِفْهُمْ لَنَا.

(١) سبق تخريجه ص ١٢٨.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم: ١٨٤٦.

(٣) ينظر: المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢٢٠.

قَالَ: (هُمُ مِنْ جِلْدَتِنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بِالسِّنِّتِنَا). قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: (تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ). قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ تَكُنْ جَمَاعَةً وَلَا إِمَامًا؟ قَالَ: (فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا وَلَوْ أَنْ تَعْصَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ كَذَلِكَ)^(١).

وفي رواية ثانية عند مسلم وفيها زيادة من طريق أبي سلامٍ عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (يَكُونُ بَعْدِي أَيْمَةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدَايَ وَلَا يَسْتَنْتُونَ بِسُنَّتِي وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ). قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: (تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ وَأُخِذَ مَالُكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ)^(٢).

وعند البحث في سند الحديث من رواية مسلم والتي تضمنت الزيادة (تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ وَأُخِذَ مَالُكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ) عن رواية البخاري الأولى يتبين أن مدار الحديث على سبيع بن خالد وأبي سلام عن حذيفة بن اليمان، يقول ابن حجر في ترجمة أبو سلام: (وأرسل عن حذيفة وأبو ذر وغيرهما)^(٣)، ولم يصرح أبو سلام بسماع الحديث عن حذيفة مما يؤكد أن هذا الطريق مرسل فلا يصح.

أما الراوي الثاني فمن طريق سبيع بن خالد وهو (مجهول)^(٤)، فهذا الطريق فيه جهالة فلا يصح أيضاً، فالزيادة التي ذكرها مسلم لا تصح سنداً، وهي من الإشكال بمكان متناً.

أما الرواية الأولى والتي ذكرها البخاري دون الزيادة التي أوردها مسلم، فإن البخاري قد روى الحديث من طريق أبي إدريس الخولاني عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، وأبو إدريس الخولاني من كبار التابعين، روى له البخاري ومسلم وابوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه، يقول ابن حجر: (كان عالم الشام بعد أبي الدرداء)^(٥)، والظاهر أن رواية البخاري هي الرواية الصحيحة.

وعلى فَرَضِ صحة رواية مسلم (وإن أخذ مالك، وجلد ظهرك)، فإنها تفهم ضمن الأصول الكلية التي تقضي بإنكار المنكر وتحريم الظلم، وإقامة العدل، فينظر إلى هذا النص الجزئي ضمن الأصل الكلي، فيمكن اعتبار أن أخذ المال وضرب الظهر يكون بالحق، بأن قضى الإمام بمالك

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم يكن جماعة، حديث رقم: ٧٠٨٤، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم ٥١/١٨٤٧.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم: ٥٢/١٨٤٧.

(٣) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت: ٨٥٢هـ/٤٤٨م)، تحقيق: محمد عوامة، تقريب التهذيب، ط١، ج١، دار الرشيد، سوريا، ١٩٨٦م، ج٢، ص٢٠٠.

(٤) المزني، جمال الدين أبو الحجاج يوسف (ت: ٧٤٢هـ/١٣٤١م) تحقيق: بشار عواد معروف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط١، ج٣٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ج١٠، ص٢٠٤، وينظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، حديث رقم: ٢٢١٠.

(٥) المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج٢، ص٣١٣.

لخصمك في حكومة قضائية، أو بتأويل، أو ضرب ظهرك في حد من حدود الله، أو في حق من حقوق الناس، ومما يُرجح ذلك رواية ابن حبان لهذا الحديث ولفظها (اسمع وأطع في عسرك ومكرهك، وأثرة عليك، وإن أكلوا مالك، وضربوا ظهرك، إلا أن تكون معصية لله بواحا)^(١).

١٠- حديث أم سلمة زوج النبي ﷺ قالت قال رسول الله ﷺ: (سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أَيْمَةٌ، تَعْرِفُونَ، مِنْهُمْ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ بِقَلْبِهِ فَقَدْ بَرَّئَ، وَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ سَلِمَ، لَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ). فقيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْلَا نَفَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: (لَا، مَا صَلَّوْا)، وفي رواية عوف بن مالك الأشجعي يقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (خِيَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ). قَالَ قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: (لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ)^(٢).

هذا الحديث برواياته المختلفة يؤكد على طبيعة العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، وكيف أن الأمة تراقب الحاكم وتحاسبه بل وأبعد من ذلك في القول بأنها تقاومه إذا ما خالف مقتضى التعاقد، فالحديث يثبت مشروعية المنازعة بالسيف وهو مما يقتضى الخروج على طاعة الحاكم، يقول النووي في شرح هذا الحديث: (فيه أنه لا يجوز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم أو الفسق، ما لم يغيروا شيئاً من قواعد الإسلام)، فلو كان الخروج ممنوعاً بالكلية لما أذن به النبي ﷺ في حق من يترك الصلاة وما تقتضيها من أحكام، فهذا الحديث وما شابهه أصلٌ عام في مشروعية قيام الأمة بمحاسبة الإمام وتقويمه^(٣).

هذه أهم الأحاديث الصحيحة والمشهورة التي قررت مبدأ السمع والطاعة للحاكم، حيث تقرر فيها أهمية هذا المبدأ تجاه إقامة الحكم الشرعي، فكل الأحاديث السابقة لا يؤخذ كل واحد منها على حدة، وإنما يُنظر إلى هذه النصوص والأدلة الجزئية في إطار المبادئ والمقاصد الكلية، والتي تقضي بأن حق السمع والطاعة حق للحاكم يستوفيه إذا ما قام بما عليه من واجبات تجاه المحكوم، ولم ترد إشارة واحدة في كل ما سبق إلى وجوب السمع والطاعة أو الخضوع للحاكم المتغلب، أو الرضا بحكم يخالف إرادة المحكوم واختياره.

يقول محمد سليم العوا في بيانه لحدود الطاعة: (فطاعة الحاكم المسلم في الدولة الإسلامية واجبة ديناً ما أطاع هذا الحاكم الله ورسوله، وطبق أحكام شريعة الإسلام كاملة غير منقوصة أو

(١) ابن حبان، صحيح ابن حبان، باب طاعة الأئمة، حديث رقم: ٤٤٧٦، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن، وانظر: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان ص ٢٢٩.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم: ١٨٥٤ و ١٨٥٥.

(٣) ينظر: المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص ٢٢٤.

سعى في ذلك وسعته، وعدل بين العباد فيما تولاه من الأمور مباشرة بنفسه، وأمر قضاته وولاته ووزرائه وعمال دولته بإقامة العدل بينهم فيما يتولونه نيابة عنه أو بتكليف منه، أو بحكم اختصاصهم به. فإن خالف من ذلك شيئاً بالخروج عن الأحكام، أو إهمال الشريعة، أو الجور بين الناس، أو إهمال رفع المظالم التي تُرتكب في حقهم من قبل عمال الدولة أو غيرهم من ذوي الجاه والنفوذ والسلطان، فإنَّ على المسلمين جميعاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

وفي حديث بيعة الصحابة لرسول الله ﷺ كما جاء في الحديث (إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)^(٢)، يقول النووي: (المراد بالكفر هنا: المعاصي)^(٣).

يقول ابن حجر: (ينعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك)^(٤)، بل ذهب القاضي عياض إلى أبعد من ذلك حين قال: (أجمع العلماء على أنه لو طرأ عليه - أي: الإمام - كفرٌ أو تغيير للشرع، أو بدعة، خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك)^(٥).

إذاً مبدأ السمع والطاعة ليس واجباً على إطلاقه، ولا يستحقه الحاكم متى شاء ومتى طلب، فمن خلال الأحاديث السابقة والمسائل التي تم طرحها تبين أن الطاعة للحاكم إنما هي مقيدة بقيود وشروط واضحة الحدود والمعالم، فلا يمكن ادعاء أن حق الطاعة هو حق مطلق للحاكم؛ لأن ذلك يخالف الأصول العامة القاضية بالسمع والطاعة في المعروف، ومخالفة للأصول الكلية التي توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متى وجد.

مما سبق يمكن الخروج بمبادئ أساسية في حق الطاعة للحاكم، وهي:

- ١- أن الطاعة إنما تجب للحاكم الشرعي الذي استوفى شروط التعاقد مع المحكوم.
- ٢- أن الطاعة إنما تجب للحاكم إذا قام بواجباته ومهامه تجاه المحكوم.
- ٣- أن تكون طاعة المحكوم للحاكم موجهة لمنزلة الإمامة والحكم لا لشخص الحاكم، عندها تتساوى الطاعة للحاكم أيّاً كان شكله أو لونه.

(١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٣٣.

(٢) سبق تخريجه ص ١٣١.

(٣) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن محي الدين، (ت: ٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط ٢، ١٨م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٢٣.

(٥) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ١٢، ص ٢٢٨.

- ٤- صبر المحكوم على ما يكرهه من الحاكم إنما كان مراعاةً لوحدة الأمة وإرادتها واختيارها بين الإبقاء على الحاكم أو عزله.
- ٥- أن الطاعة إنما تكون في المعروف، فإذا ما أمر الحاكم بمعصية فلا سمع ولا طاعة.
- ٦- يسقط حق الطاعة عن الأمة إذا ظهر من الحاكم كفر بواح، أو بدعة مكفرة، أو تغيير لقواعد الشرع، أو معصية بواحاً.

يقول محمد الغزالي: (ولقد تعلم المسلمون من دينهم أن طغيان الفرد في أمة جريمة عظيمة، وأن الحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحق ذرة من التأييد، إلا إذا كان معبراً عن روح الأمة، ومستقيماً مع أهدافها، ومن ثمّ، فالأمة وحدها في اختيار الحاكم ومراقبته بما يتفق مع نظام الإسلام هي مصدر السلطة، والنزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأيها تمرد، ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضافر كلها على توكيد ذلك)^(١).

الفرع الثاني: التغلب والاستبداد بين الأصل والاستثناء

من القضايا الأساسية التي يواجهها الخطاب السياسي الإسلامي في العصر الحديث مشكلة ظاهرة الاستبداد والتغلب على إرادة الأمة من قبل حكام ظالمين جائرين، بل وتجاوز الأمر إلى وجود من يشرّع الاستبداد وفكرة التغلب، ويجعل من ذلك فقهاً وعلماء من العلوم، حيث صار المستبد يطلق عليه (المستبد العادل)، وأصبح التغلب على إرادة الأمة يطلق عليه (فقه التغلب)، في إشارة إلى إضفاء صبغة شرعية لأفعال الطغاة والمستبدين قديماً وحديثاً.

وليس هذا فحسب، بل قد حُرّف الخطاب السياسي الإسلامي عن أصوله الراسخة الداعية إلى إقامة العدل والشورى، واعتبار أن الأمة هي المخاطبة بالتكليف، فهي الأصل في اختيار من يحكمها، ورضاها هو أساس قيام الحكم، وهي صاحبة الحق في مراقبة الحاكم، ومحاسبته، وعزله إن لزم الأمر، كل ذلك بُدّل وحُرّف إلى فقه استثنائي -إن أحسنت الظن- يجعل الحكم وراثياً وجبرياً على الناس، ويجيز للحاكم كافة تصرفاته دون مراقبة أو محاسبة من أحد، بل ذهب بعضهم إلى عدم جواز الحديث عن اعتقاد الحاكم وتصرفاته، فلا يُكفّر حاكمٌ بحسب تصرفاته وإنما بناءً على ما يعتقدوه وهو خلاصة فكرة الإرجاء.

(١) الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٤٦.

ولتتضح معالم هذا التحول الخطير في إهمال قاعدة الشورى ورضا الأمة ليتحول الأمر إلى فقه استثنائي، والذي صار يُعد في زماننا أصلاً من أصول وطرق إقامة الحكم، وهو ما سألحته في النقاط التالية:

أولاً: أصول الخطاب السياسي الإسلامي

١- الشورى وإرادة الأمة أساس نظام الحكم في الإسلام

تطرقت في هذا الفصل من هذه الدراسة إلى الأصول التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، حيث تبين أن الإسلام لم يحدد صورة أو نموذجاً لإقامة نظام الحكم، وإنما اعتمد على مبادئ راسخة وأصول ثابتة، إذا ما تحققت فإنه من غير المهم كيف يكون شكل الحكم أو صورته، ومن هذه المبادئ: الشورى، وإرادة الأمة في اختيار حكامها، وإقامة العدل، وتكريم الإنسان، والمساواة بينهم، وضمان حفظ الحقوق وصون الحريات، وهذه أهم المبادئ الأساسية لإقامة نظام الحكم، والأدلة الدالة على وجوب إقامة هذه المبادئ كثيرة، بل لو نظرنا إلى فعله ﷺ حيث كان كثير المشاورة لأصحابه، في دليل صريح وواضح على أهمية هذا المبدأ، وأنه يمثل القاعدة الأصلية في إقامة نظام الحكم، لذلك قرّر أهل العلم أن الحكم إنما هو بيعة بين المسلمين، وعقد يتفاهم عليه الحاكم والمحكوم، يقول القلقشندي: (لا تتعقد الإمامة إلا بعقد أهل الحل والعقد؛ لأن الإمامة عقد فلا تصح إلا بعقد، وهو ما عليه جمهور الفقهاء)^(١).

وما كانت الشورى إلا لإظهار إرادة الأمة من خلال اختيارها ورضاها، فكيف لعقد أن ينعقد دون تراض، لذلك كان خطاب أبي بكر ﷺ للصحابة: (أترضون بمن أستخلف عليكم)^(٢) حين استخلف عمر بن الخطاب ﷺ، وهو ما يُظهر أن استخلاف أبي بكر لعمر إنما هو صورة من صور الترشيح للشخص المناسب في نظر الحاكم، وأن الأمر متوقف على رضا الناس، يقول ابن تيمية في معرض بيانه لبيعة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما: (ولو قُدّر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً، سواء كان ذلك جائزاً أو غير جائز)^(٣).

(١) القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ١، ص ٤٧.

(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ١٤١-١٤٢.

٢- حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وعزله

عند تفصيل الحقوق السياسية والدستورية للأمة، تبين أن من حقوق الأمة مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه إما بالتصحيح أو بالعزل أو الخلع، والأدلة على هذا المبدأ كثيرة وعظيمة، عمادها ووسطها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوارد في حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(١)، وغير ذلك من الأحاديث التي تحث على مقاومة الحاكم الظالم كقوله ﷺ: (أفضل الجهاد إلى الله كلمة حق عند سلطان جائر)^(٢)، وقوله ﷺ: (سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام ظالم فنهأه وأمره، فقتله)^(٣)، وغير ذلك من الأحاديث والوقائع الكثيرة التي تحض وتحث على مراقبة الحاكم ومحاسبته، بل ومنابدته بالسيف إذا ظلم وطغى.

ويُصرح البغدادي في كتابه أصول الدين: (أكثر الأمة أن العصمة من شروط النبوة والرسالة، وليست من شروط الإمامة، وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة، فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً، ومن زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه في العدول به عن خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره)^(٤).

٣- خطورة الظلم ودور الأمة في رفعه

من الأصول العظيمة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية تحريم الظلم والحث على مجابهته ومقاومته، ورفعها إذا وقع، كيف لا يكون ذلك وقد حرم الله تعالى الظلم على نفسه كما جاء في الحديث القدسي يقول تعالى: (يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا)^(٥)، ويقول تعالى في كتابه مخاطباً نبيه إبراهيم: ﴿إِنِّي جَاءُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، يقول ابن كثير في تفسير الآية: (قال سفيان بن عيينة: لا يكون

الظالم إماماً، وقال ابن خويز مندداً: الظالم لا يكون خليفةً، ولا حاكماً)^(٦).

(١) سبق تخريجه ص ٢٩.

(٢) سبق تخريجه ص ٦١.

(٣) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم النيسابوري، أبو عبد الله (ت: ٤٠٥هـ/١٠١٥م)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، المستدرک علی الصحیحین، ط ٢، ٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م، ج ٣، ص ١٩٥، حديث رقم: ٤٨٨٤ و ٤٩٠٠، وصححه الألباني في الصحيحة، حديث رقم: (٣٧٤)، الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط ١، ٧م، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٩٥م.

(٤) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، (ت: ٤٢٩هـ)، أصول الدين، ط ٣، ١م، طبعة مصورة عن دار الفنون التركية، اسطنبول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، ص ٢٧٨.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، حديث رقم: ٢٥٧٧.

(٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٢٢٧.

ومن صور مقاومة الظلم عدم الركون إليه يقول تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: ١١٣)، بل كان سبب نجاة الأمم هو مجاهدة الظلم وأهله يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِیُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود: ١١٧)، وفي المقابل كان الظلم سبباً لهلاك الأمم يقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْتَهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِهَيْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾ (الكهف: ٥٩)، ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ (يونس: ١٣).

وقد كان الوعيد عظيماً لمن يرضى بالظلم أو يقبل بوجوده أو يسكت عن أصحابه، يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أُنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَنُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ٩٧)، ويقول النبي ﷺ: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعذاب من عنده)^(١).

ومن صور مقاومة الظلم رفضه والوقوف في وجه أصحابه وتجريم أفعالهم، وهو ما أمر الله تعالى به عباده بالانتصار للحق وأهله ومقاومة الطغيان وأهله، بل وامتدح الله تعالى من يدافع الظالم وينتصر عليه في قوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (الشورى: ٣٩)، ويقول سبحانه: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَىٰ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (النساء: ١٤٨)، فالله تعالى يحب من عبده إذا ظلم أن يرفع صوته بمظلّمته ويجهر بالظالم وفعله^(٢).

ويقول تعالى: ﴿وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (٤١) ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: ٤١ - ٤٢)، فالشارع جعل الظالم يتحمل مسؤولية ظلمه بشكل كامل، وما يقوم به المظلوم من دفع لهذا الظلم إنما هو دفع مشروع ومن حقه القيام

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم ٤٣٣٨، والترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب تفسير سورة المائدة، حديث رقم: ٣٠٥٩، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٢) العبد الكريم، محمد، تفكيك الاستبداد، دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب، ط١، ١م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م، ص ٥١.

به، بل إن الإسلام قد أوجب دخول النار لمن ظلم هرة، فكيف بمن يسلب حق أمة في حكم نفسها ويسلب إرادتها وينهب حقوقها، أفلا تكون النار في حقه أوجب؟!

هذه أغلب الأصول التي ترسم حدود وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتعتبر هذه الأصول أطراً علياً ومقاصد كلية يُرجع إليها عند الاختلاف في فهم النصوص الجزئية، وهذه القاعدة الأصلية التي بُني عليها الخطاب السياسي الإسلامي من عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين من بعده، وهو ما يطلق عليه البعض الخطاب السياسي المنزّل.

ثانياً: الاستبداد وفقه التغلب

تبيّن ممّا سبق تفصيله وتأصيله حول طبيعة نظام الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم أغلب الأصول الكلية والقواعد الراسخة التي أسس لها الإسلام في بناء الخطاب السياسي، وأي خروج عن هذه الأصول إلى غيرها هو خروج عن الخطاب الذي أسسه رسول الله ﷺ، وطبقه أصحابه من بعده، فالتنوع في الوسائل والطرق أمر مقبول بل هو مطلوب، لكن أن يتم تحريف الأصول وتبديلها وتغييرها، فذاك يعد انحرافاً عن الخطاب السياسي المنزّل وتبديل أصوله وثوابته.

والحقيقة أن الإشكال لا يكمن في وقوع الاستبداد والجبر والإكراه، فهذا متوقع في ظل متغيرات النفس البشرية ومدى انضباطها والتزامها بالثوابت والأصول، إنما المشكلة الخطيرة تكمن في أن يتحول هذا الفعل الشاذ والدخيل على الأمة الإسلامية من فعل فردٍ أو جماعة ليصبح فقهاً ومنهجاً وطريقة، فيصبح المستبد عادلاً، ويصير للتغلب فقه يُستند فيه إلى آيات القرآن ومرويات الحديث الشريف، هنا فقط يكمن الخطر الشديد ويشد البلاء والابتلاء، إذ كيف لمن علم آيات القرآن وأحكامه وأسراره واطلع على سنة المصطفى ﷺ وأحداثها كيف له أن يعطي إنساناً ظالماً مشروعية دينية؟!

والكل يدرك أن الدين ما جاء إلا لينتشلنا من يرثن الجهل وظلمات التيه، ويحررنا من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، لذلك أبحث أهم ملامح هذه الظاهرة الدخيلة على الأمة من خلال النقاط التالية:

١- تعريف الاستبداد والتغلب

يُعرف الاستبداد في اللغة: مصدر بَدَد، فيقال استبد فلان بكذا أي: انفرد به. واستبد بالأمر يستبد به استبداداً أي: انفرد به دون غيره، واستبد برأيه أي: تفرد به^(١).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص٣٩٦.

أما في الاصطلاح فيعرّف الاستبداد بأنه: صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين^(١).

فالاستبداد حينما يطلق في الشأن العام يراد به انفراد الحاكم أو حكومته في إدارة حكم البلاد وتدبير شؤون العباد دون مشاركة الأمة لها سواء بشكل مباشر أم غير مباشر، بحيث تضمن السلطة عدم وجود رقيب أو حسيب لتصرفاتها تجاه مصالح الناس الدينية والدنيوية، فيصبح الفساد والظلم والجور شأناً من شؤون السلطة التي لا يمكن لأحدٍ محاسبتها عليه، وهذا الانفراد هو منشأ الاستبداد والتفرد بالسلطة وسلب الأمة حقها في إقامة نظام الحكم على أصول الخطاب السياسي الإسلامي.

أما التغلب فمصدر غَلَبَ، وَتَغَلَّبَ على البلد أي: استولى عليه قهراً، والغَلَبُ الكثير الغلبة، والغُلْبَةُ: القهر، يقال تغلب عليه أي: أخذه منه كرهاً فهو غالب^(٢).

ويراد بالتغلب اصطلاحاً بمعناه البسيط: الاستيلاء على السلطة بالقوة والقهر أو اغتصاب السلطة بالغدر والخيانة، ومنه قول أحمد بن حنبل: (ومن غلب عليهم بالسيف، حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبني ولا يراه إماماً برأً كان أو فاجراً)^(٣).

٢- فقه التغلب

يتمحور الحديث في هذه النقطة حول النظرة الفقهية لحكم المتغلب ومدى مشروعيته، من خلال استعراض آراء الفقهاء في تبرير هذا التصرف وبيان ضوابط العمل به.

اختلف الفقهاء حول ثبوت حكم المتغلب ومدى مشروعيته على عدة آراء:

الرأي الأول: قال أبو يعلى: الإمامة تتعقد من وجهين:

أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد. على مبدأ قوله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)،

وأن الشورى مارسها رسول الله ﷺ في السياسة والحكم، فهي عماد وأساس منظومة الحكم إنشاءً وإنهاءً، وانعقاد البيعة باختيار أهل الحل والعقد، فلا تتعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد.

(١) الكواكبي، عبد الرحمن، تقديم ودراسة: السحمراني، أسعد، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط٣، ١، دار النفائس، بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص٢٥٥.

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، فصل الغين، ج١، ص١٥٥. الرازي، مختار الصحاح، ص٤٨٨.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص١٢٢.

والثاني: بعهد الإمام من قبل، كما عهد أبو بكر رضي الله عنه لعمر بن الخطاب رضي الله عنه بالحكم، لكن ذلك أيضاً تم باختيار الناس ورضاهم باختيار أبي بكر^(١).

الرأي الثاني: ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تتعقد إلا بالرضى والاختيار، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن توقفوا أثموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعقد^(٢). ومعنى ذلك أن جمهور الفقهاء والمتكلمين يرون صحة حكم المتغلب بعد عقد الإمامة له من قبل أهل الحل والعقد.

يقول ابن قدامة: (إن من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت إمامته ووجب معونته ... ولو خرج رجل على الامام فقهره وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له واذعنوا بطاعته وتابعوه صار إماماً يحرم قتاله والخروج عليه، فان عبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعاً وكرهاً، فصار إماماً يحرم الخروج عليه، وذلك لما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين واراقة دمائهم وذهاب اموالهم)^(٣).

ويقول الحافظ ابن حجر: (وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء)^(٤).

وقد ذهب الجمهور لمثل هذا القول في ظل وجود مبررات اعتبروها أساسية في وقتهم، من هذه المبررات والتعليقات:

- ١- إن هذه ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، علماً بأن ما يباح في محل الضرورة لا يمكن اعتباره مباحاً في غير محلها.
- ٢- إن البديل الشرعي الأمثل (أي الشورى والاختيار) كثيراً ما يكون متعذراً لا سبيل إليه ضمن الممكنات المتاحة في العهود الماضية.
- ٣- إن التغلب والاستيلاء قد يكون في بعض الحالات هو الخيار الأصح، كحالة الموت المفاجئ للحاكم السابق دون أن يكون له عهد أو ترتيب لمن سيخلفه، أو كحالة كون ولي عهده طفلاً صغيراً لا يقدر على شيء، وكحالة أن يأتي الاستيلاء على الحكم بعد أن تكون

(١) ينظر: أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص ٧-٨.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٨.

(٣) ابن قدامة، المغني، مسألة: إذا اتفق المسلمون على إمام فمن خرج عليه من المسلمين يطلب موضعه حاربوا ودفعوا بأسهل، ج ١٠، ص ٤٩.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٣، ص ٧.

الدولة القائمة قد غرقت في الفساد والتفكك، فيكون المتغلب المستولي هو المنفذ.

- ٤- إن إبطال حكم المتغلب وشرعيته، والمناداة بإزالته بعد الغلبة والتمكن قد يعنيان الدخول في حرب أهلية تهلك الحرث والنسل، وقد تنتهي إلى تقسيم البلد.
- ٥- إن إبطال إمامة المتغلبين يستتبع إبطال كل تصرفاتهم وكل تصرفات الدولة التابعة لهم، مما يعني تعطيل الخدمات والأحكام القضائية وسائر المصالح والحقوق المتوقفة على الدولة وولاتها ومؤسساتها، وهذا فساد عريض لا يقبله شرع ولا عقل^(١).

وهذه المبررات والتعليلات لم تُترك على إطلاقها وإنما قيدها الفقهاء بشروط وضوابط تحد من أثرها في نطاق الضرورة والحاجة، من هذه القيود والشروط:

١- أن يكون تغلبه واقعا ضد حاكم متغلب، أما حاكم جاء ببيعة أو عهد، وما زال حكمه قائما فلا تنعقد إمامة المتغلب عليه^(٢).

٢- أن يكون الزعيم المتغلب ذا أهلية في ذاته لتولي المنصب، فلا يكون فاسقا ولا ظالما،

لأن الله تعالى يقول ﴿وَإِذْ أَبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي

الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، يقول ابن خُويز منداد (الظالم لا يصلح أن يكون خليفة ولا حاكماً ولا مفتياً ولا شاهداً ولا راوياً)^(٣).

٣- أن يستتب له الأمر، لا أن يكون باقيا في طور التجاذب والتنازع ما بين مؤيد له ومؤيد لغيره، وأن يبادر إلى إقامة العدل والحكم بالشرع، إذ بدون تحقيقه كل ذلك لا حاجة إليه أصلاً^(٤).

وبعد عرض رأي جمهور الفقهاء في الحاكم المتغلب والمبررات والتعليلات التي ساقوها مع الضوابط والقيود التي أوردوها، تتضح جلياً وجهة نظر الجمهور حول الحاكم المتغلب، ودوره في نشر الأمن والاستقرار وحماية الأمة من الانزلاق في الفوضى والنزاع الدموي، وهذا ما يقودنا إلى ضرورة التمييز بين الحاكم المتغلب وبين الحاكم المغتصب.

فالحاكم المتغلب كما تبين سابقاً أن وجوده كان سببه الضرورة والحاجة، في ظل غياب الحاكم الشرعي المختار، أو في ظل وجود اضطراب وفوضى، فبرر الفقهاء تغلب أحدهم على

(١) الريسوني، أحمد، إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ، الجزيرة نت، ٢٠/٣/٢٠١٤م.

(٢) ينظر: الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج ٥، ص ٤٢٣.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص ٢٢٧.

(٤) الريسوني، أحمد، إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ، الجزيرة نت، ٢٠/٣/٢٠١٤م.

الحكم لرد الأمور إلى نصابها ومنع النزاع والافتتال، لكن الحاكم المغتصب هو شخص اغتصب السلطة من حاكم شرعي تمت البيعة له بالاختيار والتعاقد، وتم اغتصاب السلطة منه وهو في قوة ومكنة واستقرار.

وحديث الفقهاء في مشروعية الحاكم المتغلب لا المغتصب، لأن المتغلب وجدت له المبررات الضرورية والملحة التي تحمي الأمة وتحافظ عليها، لكن الحاكم المغتصب للحكم لا مبرر لفعله سوى الطمع والجشع والتأمر، وهذا ما لا يمكن أن يبرر وجوده عاقل، فكيف بأهل العلم؟!

٣- نشأة فكرة التَغَلُّب

البحث في نشأة الاستبداد والقهر والتغلب على الأمة وسلب إرادتها يستلزم النظر في أبعاد مختلفة لإحاطة المسألة من زواياها المختلفة، كالنظر في البعد التاريخي لهذه الفكرة وكيف نشأت، والنظر أيضاً في البعد العقائدي الذي واكب المسيرة التاريخية مبرراً وخالقاً لفهم عقدي استثنائي يتناسب مع تلك الحالة التي مرت بها الأمة وما زالت.

أ- النشأة التاريخية لفكرة التغلب والقهر

في العودة إلى التاريخ السياسي الإسلامي وأحداثه المختلفة يتبين أن الاستبداد والتغلب والانفراد والقهر ليس حديثاً ولا وليد اللحظة، وإنما بدأ هذا التصور بعد بدايات الخطاب السياسي الإسلامي، وبالتحديد بعد عهد الخلفاء الراشدين، حيث تراجع مستوى الخطاب السياسي الذي كان يعتبر أن الإمامة شورى بين المسلمين حين كان يقول أبو بكر رضي الله عنه: (وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني)، وكان عمر رضي الله عنه يقول: (الإمارة شورى بين المسلمين، من بايع رجلاً دون شورى المسلمين فلا يُتابع هو ولا الذي بايعه)، ليتراجع هذا الخطاب الذي كان يعتبر الإمامة حقاً للأمة، صارت الإمامة حقاً للفرد والقبيلة والجماعة فكان يقول معاوية: (من أحق بهذا الأمر منا؟ ومن ينازعنا؟ من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فلنحن أحق به ومن أبيه) ^(١).

فصارت الإمامة حقاً لقوم، في حين كانت حقاً للأمة، فادعاها بنو أمية بدعوى أنهم أولياء دم عثمان الخليفة المقتول ظلماً، وادعاها بنو العباس والعلويون بدعوى أنهم آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وورثته،

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق، حديث رقم: ٤١٠٨.

حتى قال الخليفة العباسي الأول أبو العباس السفاح في أول خطبة له سنة ١٣٢ هـ في الكوفة: (وزعمت السبئية أن غيرنا أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاهاهت وجوههم)^(١).

بهذا التحول الخطير من خلال ادعاء الأحقية بالإمامة ومصادرة حق الأمة في ذلك، بدأ عصر الاستبداد والجور والقهر والاستيلاء، حيث تحولت الإمامة من شورى بين المسلمين إلى ملك عضوض، كما أخبر النبي ﷺ، وهو ما قام به معاوية بن أبي سفيان، إذ ورث ابنه يزيد الإمامة بحجة درء الفتنة، والحفاظ على وحدة المسلمين، وهو ما كان مدخلاً لعبد الملك بن مروان بأن يغتصب السلطة ويتغلب على الحاكم الشرعي، عبد الله بن الزبير ويقتله سنة ٧٣ هـ، يعتبر عبد الملك بن مروان أول حاكم ينتزع الحكم بقوة السيف والقتال في التاريخ السياسي الإسلامي، ليصبح هذا التجاوز على حق الأمة وهذا الاستثناء أصلاً من أصول استثناء نظام الحكم وطريقة من طرقه، فصار التغلب يُعد سبيلاً مشروعاً للوصول للحكم.

وما نعيشه في واقعنا المعاصر من مصادرة لحق الأمة في اختيار حكامها ما هو إلا امتداد لتلك الحقبة، التي استمر فيها البطش والجور، وتم فيها تبديل سنة رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده، من حكم شوري إلى حكم الجبر والإكراه، وما عزز بقاء وجود مثل هذا الشذوذ السياسي هو وجود فقهاء وعلماء أوجدوا مخرجاً وتأويلاً لفعل الحاكم المستبد، بل وجعلوا للاستبداد منهجاً وللتغلب فقهاً، وعلى هذا المنطق فمن لا تجتمع الأمة عليه ولا ترضى به، يمكن له أن يقهرها ويسلب إرادتها، ويعتبر في الحالتين خليفة تجب له الطاعة!!^(٢).

ب- النشأة العقدية للاستبداد والتغلب

لم يكتف الذين صادروا حق الأمة في الإمامة وجبروا الناس على شكل من أشكال الحكم، بل استبدوا فنهبوا الحقوق وسلبوا الحريات، بل لم يكتفوا بذلك وجعلوا من المستبد عادلاً ومن التغلب فقهاً وجعلوا الحاكم المستبد المتغلب إماماً شرعياً، فلم يكتف المستبدون وأعدائهم وأنصارهم وعلمائهم بذلك، وإنما أضفوا بُعداً عقدياً لتصرفاتهم بحيث تكلفوا في فهم النصوص لجعل أفعالهم شرعية وإقناع الناس بذلك، وكله وفق آيات القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ، فجعلوا طاعة الإمام من طاعة الله، فمن خرج عن الطاعة فهو خارج عن أمر الله!!.

(١) المطيري، الحرية أو الطوفان، ص ١٠٨.

(٢) ينظر: طبيعة نظام الحكم في الإسلام، ص ٨٣.

يقول أبو جعفر الطحاوي الحنفي: (ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمرنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله ﷻ فريضة مالم يأمرُوا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والعافية) (١).

بل جُعِلت مقاومة الحاكم المغتصب للسلطة بدعة ومخالفة للآثار الواردة عن رسول الله ﷺ، يقول ابن المديني: (ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد اجتمع عليه الناس فأقروا له بالخلافة بأي وجه كانت، برضا أو بغلبة، وقد خالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية، ولا يحلُّ قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحدٍ من الناس ومن عمل ذلك فهو مبتدعٌ على غير السنة) (٢).

وبناءً على مثل هذه التصورات، ظهرت فكرة الفصل بين الإيمان والعمل والتي تقضي بأنه إذا كان عمل الدولة مخالفاً لمبادئ الدين وأحكامه فهذا لا يُتخذ دليلاً على افتقار الحكام إلى الإيمان، فيجب إرجاء الحكم على العقائد إلى الله سبحانه في يوم الدين، لاستبعاد شبح التكفير، وخروج الحكام من مبدأ المحاسبة والمساءلة والمراقبة التي شرعها الدين (٣).

وفي الحقيقة ليس في أصول الاعتقاد ما يوحي بجواز هذه الفكرة، فتحميل النصوص ما لا تحتل من المجازفة بمكان، وعلى فرض أن ما اعتبره علماء تلك الحقبة التاريخية بأن تصرفات الحاكم الظالم المتغلب لها ما يسندها من الآيات والأحاديث وفق تأويل ارتأوه، فيمكن اعتبار ما أقروه ظرفاً طارئاً وفقهاً استثنائياً استوجبته المرحلة .

لكن لا يمكن لهذا الفقه الاستثنائي وهذه الأحكام الطارئة التي أقرها بعض أهل العلم أن تنقض أصولاً ثابتة ومقاصد راسخة ومعتبرة في إقامة النظام السياسي في الإسلام.

ج- الاستبداد وقاعدة أخف الضررين

تُعتبر قاعدة (أخف الضررين) من القواعد الأساسية التي يُستند إليها في التبرير للحاكم الذي يغتصب السلطة بحجة حفظ دماء المسلمين وعدم سفكها، لكن الناظر إلى آثار الانحراف عن الخطاب السياسي الإسلامي يُعد أكبر بكثير من مجرد الاحتجاج بالفتنة وقاعدة أخف الضررين؛ لأن تبرير فعل مغتصب السلطة بحجة الفتنة والرجوع إلى هذه القاعدة يجعل الباب مفتوحاً لكل من يملك القوة أن يتسلط على الأمة ويسلبها إرادتها واختيارها، وهو ما سيؤدي إلى عدم استقرار

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ٥٣٠.

(٢) النووي، يحيى بن شرف النووي محي الدين أبو زكريا، (ت: ٦٧٦هـ-١٢٧٨م) تحقيق: المطيعي، محمد نجيب، المجموع شرح المهذب، ط ٢٣، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، دت، ج ٧، ص ٢٨٤.

(٣) عمارة محمد، تيارات الفكر الإسلامي، ط ٣، ١، دار الشروق، ٢٠٠٨م، ص ٣٦-٣٧.

الحكم وبالتالي استمرار العنف وازدياد الفتنة وسفك الدماء وهو ما يُعدُّ أعظم ضرراً وأكبر خطراً، لذلك فإن الموازنة بين أخف الضررين في التبرير لحكم المغتصب للحكم بالقوة لا تصلح بأن تعمم وأن تصبح فقهاً عاماً، فهي تُعدُّ مسألة ظرفية وحكماً طارئاً استثنائياً.

وإذا كان في زمن معيّن يُعتبر السكوتُ على مغتصب السلطة أخفَّ الضررين، فإنه قد يُعد في زمنٍ آخر أخفَّ من السكوت عليه، نظراً لحجم الضرر الذي قد يترتب على السكوت، فيمكن تطبيق قاعدة أخف الضررين بناءً على الواقع الذي يعيشه الناس في كل عصر، لا باستنساخ ظرف طارئ أو استثنائي ليصبح تشريعاً عاماً وأصلاً كلياً، ويقاس على ذلك مصطلح الفتنة. وقد استدل أصحاب نظرية القوة في الاستيلاء على الحكم بمجموعة من الأدلة لإضفاء الشرعية على ولاية المغتصب، بل وحرمة معارضته أو الخروج عليه، وقد عرضت هذا الأدلة في الفرع السابق مع بيان الوجه الأصوب في تأويلها وفهمها^(١).

خلاصة الحديث أنه من يحاول أن يجعل من الاستبداد منهجاً ومن التغلب فقهاً، هو في الحقيقة يبني فكرته على بيت عنكبوت، فلا يستند إلى أصل ولا يعتمد على نص، وكل ما يبني عليه هو إما تعسف في تأويل نص، أو ركون إلى نصٍ واهٍ لا تقوم له حجة ولا سند، أو في بعض الأحيان يكون الأمر اتباعاً لهوى شخصي وخاص، أو كما في الغالب هو إقراراً لواقع قائم لم يجد المسلمون حكماً أو مصلحةً في الثورة عليه أو القضاء على وجوده، حفظاً للدماء ومنعاً للفوضى، ومراعاة لظروف خارجية، أو رهبةً من ضراوة الممسك بالسلطة التي آلت إليه بطرق غير مشروعة كالتوريث والتغلب بالقوة^(٢).

(١) ينظر: مبدأ السمع والطاعة للحاكم، ص ١٥١ .

(٢) الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج ٦، ص ٦٧٣ .

الفصل الثاني

وسائل الكافة في الدفاع عن مبادئ الحكم

• منشأ الدفاع العام الشرعي العام ومشروعيته وأسبابه

المبحث الأول

• وسائل الكافة في الدفاع الشرعي العام

المبحث الثاني

المبحث الأول

منشأ الدفاع العام ومشروعيته وأسبابه

تمهيد:

بعد أن تم تفصيل المسائل المتعلقة بحق الكافة في الحكم في فصل التأسيس السابق، والذي تقرر فيه أن حق الكافة في اختيار الحاكم وإرساء قواعد النظام يكون وفق رضاها وعلى مبدأ التشاور الذي هو أساس قيام نظام الحكم في الإسلام، وهو قريب إلى حد كبير من النظم الديمقراطية التي تعتمد مبدأ المشاركة السياسية لكافة أبناء المجتمع لتكوين ثقافة تعتمد على تعدد الخيارات وحرية الاختيارات.

وبعد بيان حقيقة الخطاب السياسي الإسلامي المنزل، والذي أسس أركانه رسول الله ﷺ، ومارسه الخلفاء الراشدون من بعده، وبعيداً عن التحريف والتزييف والتبديل، ثبت أن الكافة هم أصحاب الحق الأصلاء في إقامة نظام الحكم وفق منظومة المبادئ والقيم التي يرتضونها، وما عداهم إما وكيل أو أجير أو موظف ينفذ إرادتهم في تدبير شؤونهم بحراسة الدين وإقامة الدنيا.

لكن عند اختلال هذه الصورة النموذجية للحكم وشكله - وهو ما حدث-، هل يسقط حق الكافة في إقامة الحكم الذي يريدون؟ وهل يضيع هذا الحق لمجرد استبداد جاهل أو استعلاء ظالم؟ وهل يمكن فرض شيء على الأمة يخالف إرادتها وحرية اختيارها؟

بالتأكيد لا، فحق الكافة هو حق عام ينسب إلى حق الله تعالى، لعظم شأنه وخطورة أمره، فلا يملك أحدٌ أكان فرداً أو جماعةً أن يسلب الناس حقهم في تحمل المسؤولية تجاه إقرار النظام الذي يريدون، كيف يكون ذلك وهم المخاطبون بالتكليف وتحمل أعباء نشر هذه الدعوة الإسلامية المباركة، فكان من حق الأمة المسؤولة الدفاع عن هذه المسؤولية تجاه أي فعل يتعدى أو ينقص منها أو من أصحابها.

وحق الكافة في الدفاع يخرج من حيز الفكرة إلى حيز التنفيذ عند وقوع حدثٍ يستوجب الدفع والمقاومة، إذ لا يمكن للدفاع أن يكون له وجود إلا بوقوع حدثٍ يستوجب ذلك الوجود، فلا يمكن للدفاع أن يكون مشروعاً لأصحاب الهوى، إنما الدفاع الشرعي العام هو حق للأمة لها أن تمارسه بنفسها أو من خلال من يمثلها كأهل الحل والعقد أو العلماء وكبار القوم، على ذات النحو الذي يجري حين اختيار الحاكم وعقد بيعته.

المطلب الأول: مفهوم الدفاع في الشريعة والقانون

الفرع الأول: تعريف الدفاع الشرعي العام

الدفاع في اللغة: مصدر (دَفَعَ)، أي: الإزالة بالقوة، وتَدَفَعُوا الشيء أي: دفعه كل واحدٍ منهم عن صاحبه، وتَدافع القوم أي: دفع بعضهم بعضاً، وفي البصائر: إذا عُدِّيَ الدَّفْعُ بـ (إلى) اقتضى معنى الأمانة، كقوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦). وإذا عُدِّيَ بـ (عَنْ) اقتضى معنى الحماية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ (الحج: ٣٨) أي: حامٍ^(١).

أما الدفاع في الاصطلاح الشرعي فينقسم إلى نوعين: دفاعٌ خاص أو ما يسمى (دفع الصائل)، وهو ما يتعلق بالدفاع الفردي الشخصي الذي يرتبط بشخص معين وبحالة محددة، والنوع الثاني دفاعٌ عام وهو دفع الاعتداء عن عموم الناس حين تنتهك حرياتهم وتسلب حقوقهم، فالدفاع العام يشمل الدفاع عن كافة المجتمع، فهو دفاع عن حقوق الله تعالى ضد كل منكر يقع في المجتمع الإسلامي، أما الدفاع الخاص فإنه يتعلق بالحالات الفردية والمحدودة الأثر^(٢).

وعرّف بعضهم الدفاع الشرعي العام أنه (فاعلية المجتمع المسلم في القيام بأعمال البر والخير والدعوة، وتغيير المنكر وفق السياسة الشرعية، حمايةً لمقاصد الشريعة)^(٣).

وعند البحث والتحقيق يتضح أن الدفاع الشرعي العام ما هو إلا مصطلح مرادف لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان الدفاع الشرعي العام يقابل بالتحديد فكرة النهي عن المنكر، والذي حدد طرقه ووسائل دفعه رسول الله ﷺ حين قال: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(٤)، ليتم تأسيس فقه التغيير كأصل ومرتكز من مرتكزات الخطاب السياسي الإسلامي الذي يندرج تحت المبادئ والقيم العامة، وترك الوسائل والطرق المناسبة للبشر يحدونها بحسب الزمان والمكان، مما أكسب الشريعة مرونة كبيرة بحيث تصلح لكل زمان ومكان.

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٨٧. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٢٠، ص ٥٥٨.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٤٧٢.

(٣) شبير، محمد عثمان، إحياء وتطوير مؤسسة الحسبة لحماية حقوق الإنسان، المكتبة الإسلامية، موقع إسلام ويب.

(٤) سبق تخريجه ص ٢٩.

أما المنكر بشكل عام فهو: كل ما تحكم العقول السليمة بقبحه، أو يقبحه الشرع أو يحرمه أو يكرهه، فهو منكر، وكذلك كل ما ليس فيه رضا الله تعالى من قول أو فعل، وهو خلاف المعروف وضده^(١).

والمنكر في الاصطلاح عرّفه الغزالي بأنه: (كل محذور الوقوع في الشرع)^(٢)، أو هو الترغيب في ترك المحظورات الشرعية أو تغييرها طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية^(٣).

أما في القانون فيعرّف الدفاع الشرعي العام بأنه: (استعمال القوة اللازمة لمواجهة خطر اعتداء حالّ غير محق، يهدد بضرر يصيب حقاً يحميه القانون، إذا لم يكن في استطاعة المعتدى عليه التخلص من هذا الإعتداء أو الخطر أو الفعل المؤثر)^(٤)، وعُرّف بأنه: (استعمال القوة اللازمة لحد خطر حال غير مشروع يهدد بالإيذاء حق يحميه القانون)^(٥).

ومن هنا يظهر الفرق الواضح لمفهوم الدفاع الشرعي العام بين الشريعة الإسلامية والقوانين والمواثيق الدولية، فالدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية مرتبط كل الارتباط بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يهتم بإظهار كل معروف، والنهي عن كل منكر، بصورة تظهر نظاماً وقائياً من الضرر قبل وقوعه، ونظاماً دفاعياً للضرر حين وقوعه، في حين أن القانون الوضعي يُرجع حق الدفاع الشرعي العام إلى ما هو معتمد ومعترف به في القانون، فإذا ما كان شيء غير مذكور في القانون فإنه لا يندرج تحت مفهوم الدفاع الشرعي، ويهتم القانون الوضعي بإزالة الضرر حين وقوعه، في حين أن الشريعة الإسلامية تقوم على النهي عن المنكر قبل وقوعه بشكل وقائي وحين وقوعه بشكل دفاعي.

(١) ابن منظور، لسان العرب، باب النون، ج ٨، ص ٦٩٥.

(٢) الغزالي، احياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٤٠.

(٤) نجم، محمد صبحي، قانون العقوبات، النظرية العامة للجريمة، ط ١، ١م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٠م ص ١٤٠.

(٥) الحسيني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات، القسم العام، ط ٤، ١م، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر ١٩٧٧م، ص ١٩١.

الفرع الثاني: فكرة الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية

منذ أن خلق الله هذا الكون جعل له حدوداً وضوابط وسنناً تحكمه، فأرسل الرسل وبعث الأنبياء لحفظ أمر عظيم ألا وهي الأمانة، يقول تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، يقول ابن عباس: الأمانة؛ الفرائض، عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال، إن أدوها أثابهم، وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيماً لدين الله ألا يقوموا بها، ثم عرضها على آدم فقبلها بما فيها وهو قوله تعالى: ﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾ (الأحزاب: ٧٢) يعني: غراً بأمر الله^(١).

وقد عبر عنها سبحانه بالأمانة: تنبيهها على أنها حقوق مرعية أودعها الله تعالى في المكلفين وائتمنهم عليها وأوجب عليهم تلقيها بحسن الطاعة والانقياد وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها من غير إخلال بشيءٍ من حقوقها^(٢).

ولعظم هذه الأمانة وعظم المسؤولية الواقعة على عاتق الانسان أرسل الله أنبياءه ورسله مبشرين ومنذرين، موجهين ومرشدين، ليبينوا للناس ما نزل إليهم ويوجهوهم إلى رسالة الله الخالدة، من آدم عليه السلام ونوح وإدريس وصولاً إلى سيدنا محمد ﷺ خاتم النبيين، يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، لذلك امتاز هذا الدين بميزات عظيمة أهمها أنه دين عالمي لا يقتصر على مجموعة أو قوم أو طائفة، ودينه دين خالد إلى يوم القيامة، يقول تعالى ﴿ وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَبَيْتَكُمْ لَنَشْهَدَنَّ أَنَّ مَعَ اللَّهِ الْهَةَ أُخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ (الأنعام: ١٩)، أي كل من يبلغه القرآن على جميع العصور وإن لم أشافهه بالدعوة^(٣)، وهو دين خاتم لجميع الاديان السابقة ولا دين بعده، لقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، فهذه خصائص

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٦، ص ٤٨٨، وينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٠، ص ٣٣٧.

(٢) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، (ت: ٩٨٢هـ)، تفسير أبي السعود، أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط ١، ٩م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م، ج ٧، ص ١١٨.

(٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج ٧، ص ١٦٨.

وميزات عظيمة امتاز بها الإسلام عن غيره، ليدرك الانسان حجم هذه الأمانة، وعظم المسؤولية التي تقع على عاتقه لما في هذا الدين من الشمول والكمال، يقول تعالى : ﴿أَيُّومَ يَسَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا يَخْشَوهُمْ وَاحْشَوْنَ أَيُّومَ أَكَلْتُمْ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

لذلك بعث الله النبي محمداً ﷺ لتبليغ هذه الأمانة وتعليم الناس وتربيتهم عليها، ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧) ، فكان الأمر بالتبليغ ونشر هذا الدين الموصوف بالكمال والشمول لكافة جوانب الحياة، والذي هو نظام وعقيدة وشريعة ومنهج حياة، لذلك جاء هذا التبليغ لتنظيم علاقة الإنسان مع ربه، وعلاقته مع مجتمعه، وعلاقة الانسان بهذا الكون العظيم .

فكانت العبادات والمعاملات، وبيان مكارم الأخلاق، والأحكام العامة وأحكام الأسرة والأحكام المدنية والقضائية والمالية، لتتضح هذه المنظومة المتكاملة المقدمة لهذا الانسان، اختباراً وامتحاناً وابتلاءً.

لذلك كان من واجبات تحمل هذه المسؤولية هو نشر الدين وحماية، ورعاية أتباعه، وبالتالي وجب أن تقع الحماية والرعاية ممن اعتنق هذا الدين، وأوجب على أتباعه التعليم والتعلم ومراقبة تطبيق أحكامه، لضمان انتشاره وتوسعه دون قيود أو عقبات، أما وجوده فقد تكفل الله بذلك، يقول تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) .

وعندما خلق البشر، جعل لهم طبائع مختلفة، لذلك منهم من آمن ومنهم من كفر، يقول تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مَخْلَفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، فالاختلاف إذاً سنة كونية وكذلك اختلاف طبائع البشر. من هنا جعل الله البداية في رعاية الانسان لذاته وحفظها عن المعاصي والشرور، من خلال بناء وازع داخلي يمنع الإنسان عن المعاصي، ويكبح جماحه عن الغلو والتفريط، فأوصى الله تعالى خلقه بالتقوى وتجنب الفواحش ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا﴾ (لقمان: ٣٣) ، وأمر بالصلاح ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ

لِيُهْلِكَ الْفُرَىٰ يَظْلِمُ وَأَهْلَهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾ (هود: ١١٧)، فَجَعَلَ النَّفْسَ تَرَاقِبَ الذَّاتِ وَتَحَافِظَ عَلَيْهَا وَعَلَى الْآخِرِينَ.

ولأن الله تعالى يعلم ما في قلوب عباده وجههم إلى منع الاعتداء على النفس أو على الآخرين، قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، وقد خطب النبي ﷺ في أصحابه في الحج فقال: (إن الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا)^(١).

فحرم الله الاعتداء سواء كان على النفس أو على الغير مهما كان شكله، سواء بالضرب أو الجرح أو الإيذاء أو القتل، لكن طبيعة الأشياء ومصالح الأفراد والجماعات وتحقيق غايات الشرع استوجب أن يُعطى لبعض الأفراد حق ارتكاب الأفعال المحرمة ولم يعط للكافة، فإباحة الفعل المحرم للفرد إنما هي إباحة خاصة لتحقيق مصلحة معينة، تنتهي بانتهائها وإذا ارتكب الفعل لغرض آخر فهو جريمة^(٢).

فإذا لم تكبح النفس جماحها، وتنزجر بالنصح والارشاد، وبالترغيب والترهيب، كان الانتقال إلى مرحلة أخرى، وهي الدفاع والمقاومة لمنع وقوع هذا الاعتداء أو رفع أثره بعد وقوعه، ولو كان باعتداء مثله، يقول تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ولو أدى ذلك إلى إيذاء المدافع أو حتى مقتله، وفي ذلك يقول النبي ﷺ: (من قتل دون ماله فهو شهيد)^(٣).

فكان رد الاعتداء باعتداء مثله وهو ما يُسمى بالدفاع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ

الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الحج: ٣٨)، والمراد أن الله يدفع عن المؤمنين بأن يُديم توفيقهم حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم فلا تقدر الكفار على إمالتهم عن دينهم^(٤).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رقم ٤٣، حديث رقم: ٦٠٤٣، وينظر حديث رقم: ٦٧، و١٠٥، و١٧٣٩.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٤٧٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب من قتل دون ماله، حديث رقم: ٢٤٨٠، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب رقم ٦٢، حديث رقم: ١٤١.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ٦٧.

والدفاع في حد ذاته هو اعتداء، لكنه خرج من دائرة المنع والتحريم، وسبب ذلك أن إقدام أحدهم بالاعتداء على شخص أو على حق معصوم يؤدي إلى إهدار عصمة المعتدي ذاته، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ رضي الله عنه: (مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ، حَتَّى يَدْعَهُ وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ)^(١).

وفي هذا يقول الشاطبي: إذا ظهر من الشارع في بادئ الأمر القصد إلى التكليف، بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرانته، كقوله رضي الله عنه في الحديث: (كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل)^(٢)، وقوله: (ولا تمت وأنت ظالم)، وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو الإسلام وترك الظلم والكف عن القتل والتسليم لأمر الله^(٣).

والمستقرئ لكتاب الله وسنة رسوله رضي الله عنه يجد أن الإسلام قد أوجب على الإنسان حماية نفسه وعرضه وماله ومجتمعه فقد روي عن النبي رضي الله عنه أنه قال: (من قتل دون ماله فهو شهيد) وفي رواية (من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمته فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد)^(٤).

فأوجب الله تعالى للإنسان حق الحفاظ على حياته من الهدر، وصون عرضه من الهتك، وحماية ماله من الضياع، وهذا ما أطلق عليه الفقهاء (دفع الصائل) وهو ما يطلق عليه حديثاً (الدفاع الشرعي الخاص).

وقد يكون الاعتداء لا على شخص معين بل ربما يكون على مجموعة أو مجتمع أو على الناس كافة، فجعل الإسلام لأجل ذلك جهازاً رقابياً متكاملًا من خلال فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، بل وجعل الخيرية في هذه الأمة بسبب الأمر

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب النهي عن الإشارة بالسلاح، حديث رقم: ١٢٥.

(٢) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، حديث رقم: ٢١٠٦٤، وأبو يعلى، أحمد بن علي بن المثني بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: ٣٠٧هـ/٩٢٠م)، تحقيق: حسين سليم أسد، مسند أبي يعلى الموصلي، ط٢، ١٦م، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٩م، حديث رقم: ١٥٢٣، وقال المحقق حسين سليم أسد: إسناده حسن.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص١٠٨.

(٤) الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الحدود، باب من قتل دون ماله، حديث رقم ١٤٢١، وقال الترمذي: حسن صحيح.

بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فكان الأمر إلى النبي ﷺ بنشر هذه الآلية وجعل ذلك منهجاً للأمة ، قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وأيضاً كان ذلك صفة من صفات المؤمنين ، يقول تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

بل وقد جعل الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً من أسباب التمكين والاستخلاف في الأرض، يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَخَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

يتبين مما سبق أن هذه الآلية في الرقابة إنما هي أساس متين في نشر الدين وحفظه ورعايته يقول الغزالي: (إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين والمهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين)^(١).

لذلك كان التقصير في مقاومة الباطل ورد المنكر مدعاة لوقوع العذاب الشديد ، فقد روى حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ أنه قال: (والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجيب لكم)^(٢).

ومن خلال الآيات والأحاديث السابقة يتبين حكم الدفاع الشرعي بشقيه (الخاص والعام) وهو الوجوب؛ لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بقبحه فكان الأمر بالمعروف واجباً لنفعه وجميل أثره.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٢) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، حديث رقم: ٢٣٣٠١، والترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم: ٢١٦٩، من حديث حذيفة، وقال الترمذي: حسن، وكذا حسنه الألباني.

وقد جعل الإسلام هذه المؤسسة الرقابية منهجاً ونظاماً مهماً في المجتمع المسلم، بل وميزةً من ميزاته، إذ جعل كل مكلف في المجتمع مسؤولاً عن صيانة مجتمعه من الخلل، من خلال الدفاع عن النفس والعرض والمال من كل اعتداء يهدف إلى زوال المتعة والتحصين عن الفرد والمجتمع، ويكون دفاعه حينئذٍ مشروعاً، لأنه يستند في ذلك إلى إذن الشارع الحكيم، ويُسمى المباشر لهذا الحق محتسباً لأنه يطلب الأجر والثواب من الله تعالى^(١).

وعليه فإن مقصود الشرع إنما هو حفظ الدين وحماية مصالح الخلق ومراعاتها وتأمينها، يقول الغزالي: (ومقصود الشرع للخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات فهي أقوى المراتب في المصالح، وتحريم تفويت هذه الأصول والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها اصلاح الخلق)^(٢)، ويدخل في هذه الضروريات أيضاً كل ما جاء به الدين من أحكام ومبادئ وقيم عامة تشمل الناس أجمعين، وقد ازنّت الشريعة الإسلامية في الدفاع الشرعي بين حقوق الأفراد وحقوق الجماعات ولم تفرق بينهما حتى يتحقق الإنصاف والعدل دون تمييز بين حق شخصي وحق عام .

الفرع الثالث: فكرة الدفاع الشرعي في القوانين والمواثيق الدولية

ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وجور الحاكم على المحكوم، أفعال ليست وليدة اللحظة أو العصر الحديث، وإنما هي موجودة منذ وجد البشر على هذه الأرض، لذلك حاول الحكماء والأدباء والمفكرون على مر العصور الحفاظ على فكرة كرامة الإنسان وصون حقوقه، فقد جاء في القانون الروماني مثلاً فكرة القانون الطبيعي الذي يعتبر أن الإنسان منذ وجد في المجتمع كان له حق حماية نفسه بنفسه^(٣).

ثم تطور الأمر إلى كتابة أول وثيقة تنص صراحة على المقاومة وحماية الحقوق وحفظها حيث تنص على كرامة الإنسان وحرية، وقد جاء هذا في إعلان الاستقلال الأمريكي^(٤)، حيث نص وبشكل صريح على مبدأ المساواة بين الناس، وإشاعة الحرية، والحق في التمتع بالحياة، وأن

(١) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ٥.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٣) الزهرة، نظرية الدفاع الشرعي وتطبيقاته في القانون الجنائي الجزائري، ص ٣٠.

(٤) وثيقة تاريخية أمريكية قامت بعد ثورة على المستعمر الإنجليزي الذي مارس الاستبداد والاضطهاد ضد سكان الولايات الأمريكية، قامت مجموعات ثورية بقيادة واشنطن بمهاجمة الانجليز في أكثر من موضع ومكان، تم على إثرها إعلان الاستقلال الأمريكي في ٢ تموز سنة ١٧٧٦م. ينظر: مناع، الإمعان في حقوق الإنسان، ج ١، ص ٦٦-٦٨.

يكون الشعب مصدر السلطات، وحقه في التمرد عند انحراف الدولة عن أهدافها التي ارتضاها الشعب، ثم صدر بعد ذلك الدستور الأمريكي متبنياً هذه المبادئ^(١).

بعد ذلك قامت الثورة الفرنسية^(٢) الشهيرة، والتي كان سببها انتهاك الملك لحقوق الإنسان، نتج عنها من خلال مناقشات تمت خلال الثورة وثيقة لحقوق الإنسان تم الإعلان عنها سنة ١٧٨٩م، ومما جاء فيها: غرض أي اجتماع سياسي حفظ الحقوق الطبيعية للإنسان والتي لا يجوز مسها، وهذه الحقوق هي حق الملكية وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والاستبداد، وأن الأمة هي مصدر السلطات^(٣)، وقد نشأ عن هذه الوثيقة فكرة تقرير المصير والتي نادى بمبدأ الأقليات ولكن خارج الأراضي الفرنسية^(٤).

وقد وُجدت الكثير من الوثائق والإعلانات العامة لحقوق الإنسان، والتي كانت نتاج حروب وثورات قامت هنا وهناك، إلى أن استقر الأمر لإعلان عالمي تبلورت فيه أغلب المواثيق السابقة، وكان ذلك بعد إنشاء عصبة الأمم المتحدة بداية القرن العشرين، ليتم الاستقرار في العاشر من ديسمبر عام ١٩٤٨ م على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي اعتُبر المثال الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب والأمم، وتم إضفاء الشرعية على هذا الإعلان بما يسمح في الاستناد إليه سواء على المستوى القانوني أو السياسي أو الأخلاقي، وعلى الصعيدين الداخلي أو الدولي، وقد أكد ذلك إعلان طهران^(٥) الذي أعرب فيه عن توافق آراء الأسرة الدولية على أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يُمثل تفاهماً تشترك فيه شعوب العالم على ما للأسرة البشرية من حقوق ثابتة بحيث تُشكل التزاماً على كاهل أعضاء المجتمع الدولي^(٦).

لكن التشريعات الغربية على مدى العصور السابقة عانت من تردد كبير في تكيف فكرة حماية الإنسان وصون حقوقه والدفاع عنها، فتارة جعل الدفاع حقاً طبيعياً للإنسان يُمارسه متى

(١) الراجحي، حقوق الانسان وحياته الاساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢١.
(٢) إندلعت أحداثها في الرابع عشر من يوليو (تموز) عام ١٧٨٩م، وامتدت حتى ١٧٩٩م، كانت فترة من الإضطرابات الإجتماعية والسياسية في فرنسا التي أثرت بشكل بالغ العمق على فرنسا وجميع أوروبا، إنهار خلالها النظام الملكي المطلق في غضون ثلاث سنوات والذي كان قد حكم فرنسا لعدة قرون، وتم خلالها رفع ما عرف باسم مبادئ التنوير وهي المساواة في الحقوق والمواطنة، والحرية، ومحو الأفكار السائدة عن التقاليد والتسلسل الهرمي والطبقة الأرستقراطية والسلطين الملكية والدينية. ينظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الثورة الفرنسية. الراجحي، حقوق الانسان وحياته الاساسية، ص ٢٦٥.

(٣) الراجحي، حقوق الانسان وحياته الاساسية، ص ٢٦٥.

(٤) علوان، القانون الدولي لحقوق الانسان والحقوق المحمية، ج ٢، ص ٣٦٩.

(٥) وقد أُنعت في طهران في الفترة الممتدة من ٢٢ نيسان/أبريل إلى ١٣ أيار/مايو ١٩٦٨، لاستعراض التقدم الذي تم تحقيقه خلال الأعوام العشرين التي انقضت منذ اعتماد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولصياغة برنامج للمستقبل، وقد نظر في المشكلات المتصلة بالأنشطة التي تضطلع بها الأمم المتحدة من أجل تعزيز حقوق الإنسان وحياته الأساسية وتشجيع احترامها. ينظر: الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ص ٢٤-٥٥.

(٦) الراجحي، حقوق الانسان وحياته الاساسية، ص ٣٩.

شاء، وبين من اعتبر الدفاع استثناءً وضرورة لا بد منه لدفع الاعتداء، فمثلاً يرى شيشرون خطيب روما الشهير في القرن الأول قبل الميلاد أن مصدر هذا الحق هو القانون الطبيعي باعتبار أن الإنسان منذ أن وُجد في المجتمع كان له حق حماية نفسه بنفسه باعتبار أن ذلك مبدأ من مبادئ القانون الطبيعي وسبب من أسباب الإباحة^(١)، في حين أن بعض الفقهاء الغربيين اعتبروا أن الدفاع الشرعي إنما هو استثناء للقاعدة القائلة أنه: (لا يجوز للفرد أن يقيم العدالة لنفسه) وهذا الاستثناء ناتج عن الضرورة لأن الضرورة ليس لها قانون^(٢).

خلاصة الأمر أن مفهوم الدفاع الشرعي لدى الغرب يدور حول فكرتين أساسيتين هما (الحق والعذر)، وتفرّع من هاتين الفكرتين نظريات عديدة تحاول تبرير أساس الدفاع الشرعي.

الفرع الرابع: علاقة حق الكافة بالدفاع الشرعي العام

تقدم في الفصل التمهيدي من هذه الدراسة أن حق الكافة من الحقوق التي ليست لقوم معينين، ولا تختص بجماعة أو فئة محددة، وإنما منفعتها لجميع الناس بكل أطيافهم وأنواعهم، وللمحتاج منهم وغير المحتاج، لذلك تُنسب هذه الحقوق إلى الله عز وجل، وتسمى حدود الله، مع أن الله عز وجل يتعالى أن ينتفع بشيء لكن الإضافة إليه سبحانه كانت لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه بشموله كافة الناس، فلا تنسب هذه الحقوق إلا للمعطي سبحانه، فهو الحق الذي لا تضيع عنده الحقوق، لذلك كانت هذه الحقوق مما لا تقبل الإسقاط، ولا يمكن لأحد التنازل عنها لأنها لم تنسب إلى أحد من البشر يمكن أن يمتلك تلك الحقوق.

وحق الكافة في القانون يطلق عليه الحق العام، الذي يلجأ إليه الناس وقت الحاجة لحل أزماتهم ومشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهو ما تبلور في المواثيق الدولية تحت مسمى حق تقرير المصير، حيث جاء في المادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أنه: (لجميع الشعوب حق تقرير مصيرها بنفسها، وهي بمقتضى هذا الحق حرة بتقرير مركزها السياسي، وحررة في السعي لتحقيق نمائها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي)^(٣).

(١) الزهرة، نظرية الدفاع الشرعي وتطبيقاته في القانون الجنائي الجزائري، ص ٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٩٣.

والدفاع الشرعي العام هو عبارة عن مبدأ أساسي يمتلك مجموعة من الوسائل والطرق التي من خلالها يتم حفظ الحقوق، ومن خلالها يتم الدفاع عنها وحماية أصحابها عند وجود ما يستوجب ذلك، فالدفاع الشرعي العام هو دفاع عن حقوق الكافة ضد أي منكر يقع في المجتمع الإسلامي^(١). وحق الكافة من الحقوق العامة، والوسيلة المناسبة للدفاع عن هذه الحقوق هي من خلال الدفاع الشرعي العام الذي يختص بحماية حقوق جميع الناس، إذ العلاقة بين حق الكافة وبين الدفاع الشرعي العام هي ذات العلاقة بين الغاية والوسيلة، فحق الكافة يكون لإثبات الحقوق العامة لأصحابها وتمييز المستحق من عدمه، ولثبات هذه الحقوق والحفاظ عليها لا بد من حمايتها من أي اعتداء أو تقصير أو الدفاع عنها إذا لزم الأمر، وذلك يكون من خلال وسائل التغيير العامة المتمثلة في صورة الدفاع الشرعي العام.

فالغاية والهدف من حق الكافة هو إثبات الحقوق العامة لأصحابها ومستحقيها، والوسيلة لحماية هذه الحقوق وتحقيق الهدف المنشود يكون من خلال وسائل الدفاع الشرعي العام، فالعلاقة بينهما متلازمة تلازم الغاية والوسيلة، فإذا ما وجدت الغاية فلا بد من وجود قرينتها الوسيلة، والخط الفاصل بينهما هو الثبات والتغيير، فالغاية تكون ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتأثر باختلاف الزمان والمكان، بينما الوسيلة تتغير وتتطور بتطور الزمان واختلاف المكان، وبهذا التمييز تتضح الغاية من الوسيلة دون وقوع الخلط بينهما.

الفرع الخامس: الدفاع الشرعي بين الشريعة والقانون

من خلال ما سبق يتضح جلياً مفهوم الدفاع الشرعي في كل من الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية وما يتميز به كل جانب عن الآخر على النحو التالي:

- ١- امتياز الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية بأنه حق وواجب من حيث الأصل، أما في المواثيق الدولية فتراوح بين الحق والعذر.
- ٢- الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية منهج حياة يمارسه الإنسان بشكل فردي وجماعي، ويترتب عليه ثواب وعقاب كسائر الأحكام الشرعية، في حين أنه لم يَعدُ في المواثيق الدولية في حده الأقصى مجرد حق يباح استعماله فإن شاء فعله الإنسان وإن شاء تركه.
- ٣- جاء الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية شاملاً لكافة جوانب الحياة، الخاصة منها والتي تهم بعض الناس دون بعض أو العامة التي تهم الأمة كافة، وذلك في جميع مجالاتها

(١) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٤٧٢.

السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، وكل ما يتعلق بالحياة العامة ، في حين أن المواثيق الدولية قد نصت صراحةً على الجوانب الشخصية والجماعية بشكل عام ولكن متأخراً.

٤-ميّزت الشريعة الإسلامية بين فكرة الدفاع الشرعي الخاص والدفاع الشرعي العام وجعلت لكل قسم ضوابط وأحكاماً مختلفة، في المقابل تجد المواثيق الدولية لا تُميز كثيراً بين العام والخاص، بل لم يتضح في كثير من نصوصها الفرق بين ما هو عام وما هو خاص.

٥- جاءت الشريعة الإسلامية من أول يوم لترسيخ حق الإنسان في التعبير عن رأيه وحرية أفعاله وأقواله، وكفلت تلك الحرية وحمتها من خلال تفعيل واجب الدفاع الشرعي العام والخاص، في حين أن المواثيق الدولية التفتت إليه متأخراً فنظمت له قوانين وتشريعات.

٦- وإن كانت الشريعة الإسلامية أسبق في التشريع والتقنين والتوثيق، إلا أن العصر الحديث يشهد بأن المواثيق الدولية لها طريقة مختلفة في التطبيق، وهو إشارة إلى أن القانون العام في الفقه الإسلامي أقل تطوراً من القانون الخاص، والسبب في ذلك يرجع إلى قيام الحكومات المستبدة المتعاقبة في الإسلام والتي كانت مهمتها إخماد أي حركة فقهية تُقيم أصول الحكم على أسس من الحرية السياسية، والحقوق العامة الديمقراطية، أما القانون الخاص في الفقه الإسلامي فقد تقدم تقدماً كبيراً، لأن الحكومة المستبدة لم يضرها تقدمه^(١).

٧- الدفاع الشرعي العام نهى عن منكر فيما ليس من خصائص الولاية والقضاء^(٢)، باعتباره وظيفة مجتمعية تقوم على حماية مبادئ الحكم والقيم الإنسانية بحراسة الدين، وإقامة الدنيا، وحماية المجتمع من الجريمة من خلال الولاية والقضاء، فيكون المجتمع قد مارس دوره الوقائي من خلال الرقابة الذاتية للنفس، وبذلك يتحقق الأمن ويسود الاستقرار، وهذا البعد القيمي المرتكز على علوية المصدر التشريعي، يكاد لا يكون موجوداً في المواثيق الدولية القائمة على التصورات الوضعية للبشر.

(١) السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، طبعة خاصة، ٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٤م، ج ١، ص ٤٧.

(٢) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٣٤٤.

المطلب الثاني: منشأ حق الكافة في الدفاع الشرعي العام:

ينشأ حق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن مبادئ وقيم الحكم عند توافر سببٍ يستوجب الدفاع، فوجود سبب محدد كالاعتداء أو التقصير والإهمال^(١) من قبل الحاكم تجاه المحكوم، أو فقدان شرط من شروط الأهلية أو نقصان صفة من صفات الحاكم، هي التي تُنشئ الدفاع الشرعي العام عن الحق المُعتدى عليه أو ما يتوقع الاعتداء عليه أو تضييعه من خلال التقصير والإهمال، حيث يصبح الدفاع شرعياً بوجود هذا السبب المنشئ له والذي يظهر أثره في رفع المسؤولية الدينية والجنائية عن المدافع الذي تتوافر فيه الشروط والضوابط العامة في فعل الدفاع وشخص المدافع و المدافع.

ويمكن إجمال الأسباب المنشئة للدفاع المشروع على النحو التالي:

السبب الأول: الاعتداء

ويُعرّف الاعتداء في اللغة: مصدر اعتدى، واعتدى عليه أي: ظلمه، واعتدى الحق عنه أو فوّقه أي: جاوزه واغتصبه، ومنه أيضاً: تجاوز الحد والظلم والعدوان^(٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤)، أي:

مقابلة الاعتداء والذي هو تجاوز في الحق المقرر باعتداء مماثل، وفي ذلك يقول صاحب صفوة التفاسير: (وردوا عن أنفسكم العدوان، فمن قاتلكم في الحرّم، أو في الشهر الحرام فقاتلوه، وجاوزوه بالمثل)^(٣).

أما الاعتداء في الاصطلاح فيُعرّف بأنه: تجاوز الحد ومجاوزة الحق. أو هو (انحراف عن السلوك المألوف للرجل المعتاد، أو أنه العمل الضار من دون وجه حق أو جواز شرعي)^(٤).

(١) والتقصير والإهمال في الشأن الشخصي قد يكون مغتفراً، لكن عندما يرتبط التقصير والإهمال في الشأن العام فإن ذلك يعد خلافاً في الكفاءة الجامعة، والتي تعد صفة من صفات الحاكم الشرعي الذي تتعدّد له البيعة، فإذا ما وقع تقصير أو إهمال من قبله تجاه الشأن العام فإن ذلك يستوجب قيام الأمة بالدفاع عن حقوقها من الضياع والنقصان بدءاً بالنصيحة والموعظة.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٣١.

(٣) الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، ط ١، ١م، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص ١٢٦.

(٤) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٤١٣.

وعليه يمكن اعتبار الاعتداء سبباً من أسباب قيام الدفاع الشرعي العام، وهو عبارة عن حالة استثنائية يتم فيها تجاوز الحق بوجه غير شرعي، سواء أكان الاعتداء قد وقع بشكل مباشر أو غير مباشر، أو بشكل مادي أو معنوي، أو بشكل إيجابي أو سلبي، ويقع على الناس في أنفسهم، أو أموالهم، أو أعراضهم، بحيث يُؤثر ذلك الاعتداء على استقرارهم وأمنهم وسلامتهم، أو قد يؤدي بحياتهم أو اضطهادهم وقد يدخل الفتنة بينهم، لذلك يمكن اعتبار الاعتداء أهم سبب من أسباب قيام الدفاع الشرعي العام وأعظمها خطراً، وأكثرها ضرراً.

أنواع الاعتداء:

والاعتداء ليس على نوع أو شكل واحد بل هو متنوعٌ تتنوع الأفعال والوجوه، من هذه الأنواع:

أولاً: الاعتداء من حيث اتصاله بالمعتدى عليه:

- ١- اعتداءً مباشراً: وهو أن ينسب الاتلاف والتجاوز إلى ذات المعتدي، وذلك بأن يتصل فعل الإنسان بغيره بشكل مباشر، ويحدث منه التلف كالقتل والحبس ونهب الأموال، والاتلاف مباشرة يُعتبر إتلاف الشيء بالذات، ويقال لمن فعله: فاعلاً مباشراً^(١).
- ٢- اعتداءً غير مباشراً: ويراد به إيجاد ما يحصل الهلاك عنده، أي أنه لا ينسب إليه الهلاك عادة، وإنما يكون شيئاً مقصود التحصيل ويترتب عليه الهلاك، وذلك بأن يتصل فعل الإنسان بشيء أو بشخص غير الذي يقع عليه الاعتداء لكنه يتلف به، كما في عملية حفر البئر، فإن أثر الحفر وهو العمق هو الذي اتصل بمن وقع فيه فمات، فالتلف لم يحدث بحقيقة الفعل وهو الحفر، وإنما حدث بأثر هذا الحفر^(٢).

• صور للاعتداء المباشر وغير المباشر:

من صور الاعتداء المباشر على الكافة، أن يقوم الحاكم بقتل الناس بشكل مباشر سواء بيده أم بأمره دون سبب شرعي وإنما مجرد تصفية وإقصاء وإنهاء لحياة الآخرين، أو أن يقوم الحاكم

(١) العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت: ٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: عبد الرؤوف، طه، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طبعة جديدة، ٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩١م، ج١، ص١٣١.

(٢) البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، (ت: ٧٣٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط١، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج٢، ص١٢٦٩.

عن عمدٍ وتقصد بسجن الناس أو مجموعة منهم دون مبررٍ أو سبب شرعي، فقط لأنهم عارضوه^(١) أو أظهروا عدم الرضا به، وعندما يقوم الحاكم بهذه الأشكال من الاعتداء المباشر والمتعمد ضد الأمة، فإنه يقصد الفعل ويقصد نتيجته، وهو أشبه ما يكون بمرتبة العمد في درجات العصيان، وهذه الأفعال وغيرها من الأفعال المباشرة التي يتصل فعل الحاكم بالمحكوم يُعد اعتداءً مباشراً يقصد به أحداث التلف.

أما الاعتداء غير المباشر، فمن صورهِ أن يقوم الحاكم بسن قوانين يتم من خلالها مصادرة الحريات وإقصاء الآخرين، فالاعتداء هنا يكون بشكل غير مباشر؛ لأن الضرر والتلف الذي سيلحق بالمحكوم ليس من فعل الحاكم بذاته وإنما الضرر يترتب كأثرٍ لفعل الحاكم لا حقيقة فعله.

ثانياً : أنواع الاعتداء من حيث طبيعة الفعل وهو على نوعين:

١- اعتداءً مادي: ويراد به الفعل الظاهر الذي يبرز الاعتداء، فيظهر الفعل والقصد بشكل واضح وظاهرٍ ومباشرٍ ومحسوس، بحيث يُشكل مظهراً خارجياً يوضح المقصد ونتيجة الاعتداء، من ذلك مثلاً: قيام القوات الأمنية التابعة للحاكم بقمع الاحتجاجات وملاحقة المعارضين، واعتقال المخالفين للسلطة، في شكل من أشكال الاعتداء المادي الذي يتضح فيه الاعتداء ويظهر القصد من خلال الفعل الظاهر والمحسوس.

٢- اعتداءً معنوي: يمكن اعتبار الاعتداء المعنوي أنه تلك الأفعال التي تهيب وتعد وتجهز الأسباب المؤدية إلى الاعتداء المادي والاعتداء المباشر، ويمكن تصور الاعتداء المعنوي بأنه نشاط نفسي ذهني وليس سلوكياً، يُقصد منه إحداث ضررٍ نفسي معنوي لا حسي، كأن يقوم الحاكم بتهديد المحكوم، أو أن يتوعده بعقوبة سواءً في نفسه أو أهله أو ماله، ومن صور الاعتداء المعنوي أيضاً انتشار الظلم بكافة أشكاله وألوانه حتى يشعر المحكوم بالقهر والحزن وهو خلاف العدل الذي يُشعر الناس بالسعادة.

ثالثاً: الاعتداء من حيث الفعل وعدمه، ويقصد به الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه: وهو

على قسمين:

١- اعتداءً إيجابياً: ويراد به كل فعل أو سلوك أو نشاط يقوم به الحاكم اتجاه المحكوم متجاوزاً حقه، ومخالفاً للقانون المتفق عليه بينهما بشكل مباشرٍ وفعال، ومن صور هذا الاعتداء: القتل العمد، سرقة المال العام، الكفر البواح، نشر المعاصي والرذيلة.

(١) يُقصد بالمعارضة هنا تلك التحركات والحركات التي خرجت مطالبةً بتغيير المنكر ولم تحمل سلاحاً في وجه الحاكم الظالم.

٢- **اعتداء سلبي:** ويراد به امتناع الحاكم أو السلطة القائمة عن القيام بواجباته اتجاه المحكوم، أو السكوت عن الجريمة والرضا بها، أو عدم التدخل في حل المشاكل وإدارة الخلاف، الذي هو من مهمات الحاكم، ومن صور الاعتداء السلبي تقصير الحاكم في أداء حقوق المحكوم، أو الإهمال في أداء المهمات والواجبات على أكمل وجه بحيث يلحق المحكوم ضرراً نتيجة لهذا التقصير والإهمال.

ومن صور الاعتداء السلبي عدم اهتمام الحاكم بالشأن الاقتصادي العالمي ومتغيراته، وينغلق على نفسه وجماعته من دون مراعاة للعلاقات الدولية، وهو ما ينعكس على الكفاءة منشأً لأزمة اقتصادية قد يتضررون منها، وهذا سببه إهمال في متابعة المتغيرات الاقتصادية أو تقصير يتجسد في عدم كفاءة القائمين على هذه المسؤولية، وهذا يُعد اعتداءً غير مباشرٍ وسلبي؛ لأن الضرر الناتج عن أثر الفعل وليس عن حقيقته، والتقصير وعدم الكفاءة والامتناع عن أداء المسؤولية من قبل السلطة يعد اعتداءً على حقوق الكفاءة.

وكل هذه الأنواع للاعتداء من جوانبه المختلفة تُختصرُ في كلمة واحدة وهي (المنكر) وهو كل ما قبخته العقول السليمة، أو قبحه الشرع، أو قبخته الأعراف والعادات المعتبرة شرعاً، فكلمة (المنكر) تشمل كل أنواع الاعتداء سابقة الذكر بل وتتعدى ذلك لتشمل خطر الاعتداء كالتهديد والوعيد.

وهذا السبب المنشئ لحق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم، يعد سبباً متعلقاً بتصرفات الحاكم وسلوكه في أداء واجباته المكلف بها اتجاه المحكوم، لأي تصرف يتجاوز الحاكم فيه الحدَّ المسموح ويعتدي على حقوق الناس بأي شكلٍ وبأي نوع يعد سبباً منشئاً للدفاع الشرعي العام.

وقد ورد في الميثاق العربي لحقوق الإنسان في مادته الأولى أن: (لكل الشعوب الحق في تقرير المصير، والسيطرة على ثروتها ومواردها الطبيعية، ولها استناداً لهذا الحق أن تقرر بحرية نمط كيانها السياسي، وأن تواصل بحرية تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية)^(١).

وعليه: فإن أي اعتداء على حريات وحقوق الشعوب العامة هو في الحقيقة اعتداء على حق تقرير المصير، لذلك يعد الاعتداء على الحريات والحقوق منشئاً لحق الشعوب في الدفاع عن حقوقها وحرياتها.

(١) الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، ص ٢٥٦.

وعلى النسق ذاته في تقرير حقوق الإنسان ظهر إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام^(١)، لِيؤكد على مبدأ الدفاع الشرعي العام وحق الناس في الدفاع عن حقوقهم وحياتهم، وإن كان في النص من التعميم وعدم الوضوح مافيه إلا أنه يُسجّل وجود مثل هذا الإعلان، فقد نص في المادة الثانية والعشرين أنه: (لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق ضوابط الشريعة الإسلامية)^(٢).

السبب الثاني: نقص أهلية الحاكم

ويُقصد بنقص الأهلية هنا: هو اختلال الشروط التي تمّ عليها الاتفاق مع الشخص المترشح لمنصب الحكم كي تتعدّد له البيعة، من خلال اختيار الناس له وفق هذه الشروط العامة التي تؤهله أن يكون على مستوى منصب الحاكم .

من صور نقص الأهلية:

• كأن يخالف الحاكم أصول الإسلام وقواعده وأحكامه، فهذا يعدّ نقصاً في شروط أهلية الحاكم ونقصاً للاتفاق والعهد بينه وبين المحكوم، فيُعدّ ذلك سبباً من أسباب نشوء حق الكفّاءة في الدفاع الشرعي العام عن المبادئ وقيم الحكم الإسلامي.

السبب الثالث: اختلال صفات الحاكم

ويُراد بذلك حصول خللٍ في الصفات الخاصة التي يتم من خلالها ترشيح الإنسان لمنصب الحاكم، والمقصود بخلل الصفات هنا هو خلل في السلوك الشخصي وتبدل في صفات الحاكم التي اختير على أساسها ووجب له حق السمع والطاعة بناءً على تلك الصفات والشروط. ومن صور اختلال صفات الحاكم، أن ينحرف الحاكم عن شرط العدالة، والتي تقوم على صدق الظاهر والباطن، وقد ذكر القرطبي اتفاق المسلمين على اشتراط عدالة الحاكم فقال: (أن يكون عدلاً؛ لأنه لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز أن تعقد الإمامة لفاسق)^(٣).

(١) إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام هو إعلان تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة التعاون الإسلامي، القاهرة، ٥ أغسطس ١٩٩٠، ينظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، إعلان القاهرة لحقوق الإنسان.

(٢) الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، ص ٢٥٢.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ٢٧٠.

ومن صور اختلال صفات الحاكم، حدوث خللٍ في كفاءته الجسمية أو النفسية أو العقلية، حيث يكون سليم الحواس فيطراً حدث ينتقص من تلك الكفاءة كأن يُصبح أعمى أو يفقد النطق أو السمع أو الإحساس بالأشياء.

يقول الماوردي في اشتراط الكفاءة الجسمية: (والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض)^(١).

أو أن يحدث خللٌ في كفاءته النفسية أو العقلية، كأن يصبح كثير الخوف وكثير التردد في اتخاذ القرار، أو يصبح تابعاً لغيره منفذاً لأمره، يقول ابن خلدون: (وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدَّهَاء، قوياً على معاناة السياسية، ليصح له بذلك ما جُعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو، وإقامة الأحكام وتدبير المصالح)^(٢).

هذه أهم الأسباب المنشئة لحق الكافّة في الدّفاع الشرعي العام عن المبادئ وقيم الحكم، حيث اشتملت على أغلب تصرفات وصفات وسلوك الحاكم المتجاوز للحق والمعتدي على غيره، فالسبب الأول وهو الاعتداء، فقد اقتص بالأثر الذي يُحدثه الحاكم تجاه المحكوم، أما السببان الآخران وهما نقص أهلية الحاكم واختلال صفاته، فهما متعلقان بخللٍ يحدث في ذات شخص الحاكم، والذي قد لا يتجاوزهُ إلى غيره، لكن هذا الخلل وهذا النقص يمس كافّة الناس، إن لم يكن بشكل مباشرٍ وسريع، فعلى المدى الطويل سيظهر أثر هذا الخلل، لذلك عدّ هذان السببان منشأين للدفاع الشرعي العام باعتباره حقاً للكافّة في حماية مبادئ وقيم الحكم العامة.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٢٠٤-٢٠٥.

المطلب الثالث: مشروعية الدفاع الشرعي العام، وأثرها

الفرع الأول: مشروعية الدفاع الشرعي العام

• مشروعية الدفاع في الشريعة الإسلامية

مشروعية الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية تقوم على مبادئ وقيم أساسية وكلية، من هذه المبادئ:

١- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: والأدلة الواردة في وجود هذا المبدأ كثيرة، أبدأ بما ورد في كتاب الله عز وجل، ومن ثم ما ورد في سنة النبي ﷺ.

أ- من القرآن الكريم

- يقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُقْتَدِرُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، ففي هذه الآية أمر صريح بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك بلفظ (ولتكن) وهو أمر يقتضي الوجوب.

ب- من السنة النبوية

- رُوي أن أبا بكر ﷺ قال في خطبة خطبها: أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وتؤولونها

على خلاف تأويلها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا

فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما من قوم عملوا

بالمعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا يوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده)^(١).

- وروي عن أبي ثعلبة الخشني ﷺ أنه سأل رسول الله ﷺ عن تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، فقال: (يا أبا ثعلبة مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا

(١) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، حديث رقم: ١، وابن حبان، صحيح ابن حبان، حديث رقم: ٣٠٥، بالفاظ متقاربة، وقال المحقق: صحيح.

رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه؛ فعليك بنفسك ودع عنك العوام^(١).

- وقال ﷺ: (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم)^(٢).

- هذه النصوص من القرآن والسنة تدل دلالة واضحة على وجوب مبدأ الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر، وهو ما يضيفي المشروعية على الدفاع الشرعي العام.

٢- مبدأ إحقاق الحق ومقاومة الظلم

المتتبع لنصوص الشريعة الإسلامية وأحكامها ومبادئها، يدرك أن الشريعة ذات طابع حقوقي حيث تعطي كل ذي حق حقه، ومن تلك الحقوق مقاومة الطغيان ومحاربة الظلم، فمن أسس الشريعة الإسلامية إعطاء الحق لأصحابه سواءً أكانوا مؤمنين أم لا، يقول تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨).

ومن قواعد الشريعة نصرة المظلوم وتحريره من ظلم الإنسان إلى عدل الرحمن، وتحريره من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، والنصوص الواردة في مدافعة الظلم والظالمين كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ- القرآن الكريم:

- يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ بَنَىٰ إِِبْرَاهِيمَ رِبُّهُ بُكَيْتًا فَأَتَاهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلٌ لِّلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ

عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، فالمتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه، بأي ولاية من

ولايات المسلمين العامة، كالخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة^(٣).

(١) أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم: ٤٣٤١، والترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم: ٣٠٥٨، وقال الترمذي: حسن غريب.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم: ٢١٦٩، وقال: حديث حسن.

(٣) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٠٦.

ب- من السنة النبوية:

- عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (سيد الشهداء يوم القيامة حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فنهاه وأمره فقتله)^(١).

- عَنْ أَبِي ذَرِّ الْغِفَارِيِّ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّهُ قَالَ: (إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا)^(٢).

- عن خولة قال: قال رسول الله ﷺ: (لا قَدَسَ اللهُ أَوْ كَيْفَ يُقَدِّسُ اللهُ أُمَّةً لا يَأْخُذُ ضَعِيفُهَا حَقَّهُ مِنْ شَدِيدِهَا وَهُوَ غَيْرُ مُنْتَعَجٍ)^(٣)، أي: من أين يتطرق إليها التقديس والحال أنه لا يأخذ ضعيفها حقه من قويها وهو غير متعجب بفتح التاء أي من غير أن يصيبه ويزعجه، قال القاضي: ترك الحسنة أقبح من موقعة المعصية لأن النفس تلذذ بها وتميل إليها وكذلك ترك الإنكار عليها فترك إزالة المنكر مع القدرة أبلغ في الذم^(٤).

فهذه النصوص وغيرها الكثير مما تتضمن المعاني ذاتها في إحقاق الحق ومقاومة الظلم والطغيان، والتي توجب نشر الخير والأمر بالمعروف، وتوجب منع الشر والنهي عن المنكر، فالله عز وجل قد حرم الظلم على نفسه، وبالتأكيد لا يقبله من عباده سبحانه وتعالى.

كل ذلك يُظهر بوضوح أن مبدأ الدفاع في الشريعة الإسلامية مبدأ أصيل، بل هو أمرٌ وواجب على الأمة القيام به عند وقوع الظلم والاعتداء؛ لأن الأمة هي المخاطبة بالتكليف فهي التي تختص برفع الظلم والاستبداد، وهي المسؤولة عن حمل الأمانة بحراسة الدين وإقامة الدنيا، فهي المخاطبة برفع الظلم والجور، وذلك إنما يكون من خلال الدفاع المشروع الذي نصت عليه الأدلة السابقة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي النصوص الصريحة التي تأمر بمواجهة الظلم والتصدي للعدوان.

(١) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ج ١، ص ٢١٥، حديث رقم: ٤٨٨٤، وذكره الألباني في السلسلة الصحيحة، حديث رقم: ٣٧٤، وصححه بمجموع طرقه.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، حديث رقم: ٢٥٧٧.

(٣) ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ / ٨٨٧م)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ابن ماجه، د. ط، ٢م، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم: ٤٠١٠، وحسنه الألباني، قال المحقق: (يقدم الله) أي يطهرهم من الدنس والآثام.

(٤) المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي القاهري (ت: ١٠٣١هـ / ٦٢٢م)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط ١، ٦م، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، ج ٥، ص ٧٥.

يقول الإمام علي عليه السلام في الخوارج: (إن خالفوا إماماً عدلاً فقاتلوهم، وإن خالفوا إماماً جائراً فلا تقاتلوهم فإن لهم مقالاً)^(١).

الفرع الثاني: أثر الدفاع الشرعي العام

الأصل في الشريعة الإسلامية أن الأفعال المحرمة محظورة على الكافة بصفة عامة، لكن الشارع رأى استثناءً من هذا الأصل بإباحة بعض الأفعال المحرمة لمن توفرت فيهم صفات خاصة؛ لأن الأفراد أو ظروف الجماعة تقتضي هذه الإباحة، ولأن هؤلاء الذين تباح لهم الأفعال المحرمة يأتونها في الواقع لتحقيق غرض أو أكثر من أغراض الشارع^(٢).

والشريعة الإسلامية تعتبر الدفاع الشرعي العام سبباً عاماً من أسباب المشروعية، ورفع المسؤولية، بحيث يعطي الحق للجميع بل يجعله واجباً عليهم اللجوء لأية وسيلة مناسبة لرد الاعتداء، وذلك لأن سبب رفع المسؤولية يسبغ على الفعل صفة المشروعية، حتى لو أدى ذلك إلى مساس بالغير^(٣)، بناء على ما سبق يمكن معرفة أثر الدفاع الشرعي العام على المدافع وعلى فعل الدفاع من خلال النقاط التالية:

أولاً: أثر الالتزام بضوابط الدفاع الشرعي العام:

١- إباحة فعل الدفاع

من الآثار المترتبة على مشروعية الدفاع الشرعي العام إباحة فعل المدافع، وسبب الإباحة هنا هو أن الأفعال المحرمة في الشريعة الإسلامية تباح لأسباب متعددة، يرجع أغلبها إما لاستعمال حق، أو أداء واجب، فاستعمال الحقوق وأداء الواجبات هو الذي يبيح إتيان الأفعال المحرمة على الكافة، ويمنع من مؤاخذه الفاعل؛ لأن الشريعة الإسلامية جعلت للمدافع حقاً في إتيان الفعل المحرم أو ألزمته بإتيانه فأباحته له بذلك إتيان ما حُرِّم على الكافة^(٤).

٢- رفع المسؤولية

والأثر الثاني من آثار الدفاع الشرعي العام هو رفع المسؤولية الأدبية والمدنية والجنائية عن شخص المدافع دفاعاً مشروعاً وصحیحاً وفق الضوابط والشروط، وقد ورد لفظ المساءلة في

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٥٢.

(٣) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ٨٢.

(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٥٠.

أحاديث رسول الله ﷺ حين قال: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)^(١)، وقوله: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع)^(٢).

ويمكن تعريف المسؤولية بشكلها العام بأنها: ضمان، أي: التعويض عن الضرر في النفس والمال بسبب التعمد أو الخطأ أو التقصير، وهي المسؤولية المدنية، والمسؤولية الجنائية أو الجزائية، والمسؤولية في الإسلام دنيوية وأخروية^(٣).

أما رفع المسؤولية فيمكن تعريفها بأنها: (إتيان الأفعال المحرمة ممن توافرت بهم صفات خاصة لتحقيق غرض أو أكثر من أغراض الشارع بحيث لا يسألون أدبياً أو جنائياً عما فعلوه)^(٤).

أنواع المسؤولية:

تنقسم المسؤولية إلى قسمين: مسؤولية أدبية، ومسؤولية قانونية:

١- **المسؤولية الأدبية:** وهي المسؤولية التي لا تدخل في دائرة القانون، ولا يترتب عليها جزاء قانوني، فالمسؤولية بهذا المعنى انتساب الفعل إلى الفاعل، من حيث هو صاحب القرار ومالك القدرة على الفعل أو ضده، وحرية الاختيار هنا هي الشرط الأساسي في بناء المسؤولية الأخلاقية أو المسؤولية القانونية^(٥).

فالمسؤولية الأدبية هي مسؤولية أخلاقية يرجع أمرها إلى وجدان الإنسان وضميره، فهذه المسؤولية تُعتبر مسؤولية تكميلية للمسؤولية القانونية؛ لأنها تقوم على النزعة الذاتية وارتباطها الوثيق بسلوك الإنسان وقيمه ومبادئه، وهي في الحقيقة تتمثل في الوازع الداخلي لدى المؤمن الذي يستشعر الرقابة الإلهية، ويلتزم الأدب في علاقته مع ربه وعلاقته مع مجتمعه.

٢- **المسؤولية القانونية:** وهي المسؤولية التي تدخل في دائرة القانون ويترتب عليها جزاء قانوني، وبالتالي فهي تعبر عن حالة الشخص الذي يخالف قاعدة من قواعد القانون، ولا تتحقق هذه المسؤولية إلا إذا وُجد ضرر، ولحق هذا الضرر بشخص آخر غير المسؤول^(٦).

وعليه فإن الفرق بين المسؤولية الأدبية والقانونية، هو أن المسؤولية الأدبية مسؤولية ترتبط بذات الشخص وسلوكه تجاه الآخرين، وترتبط الشخص بعلاقة مع نفسه وبالعلاقة مع ربه،

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم: ٨٩٣، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، حديث رقم: ١٨٢٩.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، باب في القيامة، حديث رقم: ٢٤١٧، قال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج ١٣، ص ١٧٩-١٨٠.

(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٤٦٩.

(٥) إمام، محمد كمال الدين، المسؤولية الجنائية أساسها وتطورها، دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، د.ط، ١م، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص ١٥٦.

(٦) الشرفي، الدفاع الشرعي العام في التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١٦٥.

واستشعار رقابته، أما المسؤولية القانونية فهي عبارة عن العلاقة التي تربط المعتدي بالمعتدى عليه من خلال فعل الاعتداء، وما يترتب بناء على هذه العلاقة تجاه الآخرين.

والمسؤولية القانونية تنقسم إلى قسمين:

أ- **مسؤولية مدنية:** ويراد بها المسؤولية بمعناها العام والتي تقوم على فكرة الضمان والتعويض، ويمكن تعريفها بأنها: (شغل للذمة بحق أو بتعويض عن ضرر، أو شغل بما يوجب الوفاء به من مال أو عمل)^(١).

فالمسؤولية المدنية تتعلق بضمان ما للغير من حقوق مادية ومعنوية، وهي التي يتحمل فيها المسؤول واجب التعويض عما ألحقه بالغير من أضرار، ومن صور المسؤولية المدنية تلك الناشئة عن الاستيلاء القهري والغصب، ومنها الناشئة عن مخالفة العقد كتسليم البيع، ومنها الناشئة عن مباشرة الإلتلاف أو التسبب فيه، بالنسبة لما للغير من مصالح ومنافع وقيم ذاتية، ومنها المسؤولية الناشئة عن التقصير فيما يجب للغير من حقوق طبيعية كحق الحياة^(٢).

ب- **مسؤولية جنائية:** وهي أن يتحمل الإنسان نتائج الأفعال المحرمة التي يأتيها مختاراً وهو مدرك لمعانيها ونتائجها، فمن أقدم على فعل محرم وهو لا يريد كالمكره أو المغمى عليه، لا يُسأل جنائياً عن فعله، ومن أقدم على فعل محرم وهو يريد ولكنه لا يدرك معناه كالطفل أو المجنون، فإنه لا يُسأل أيضاً عن فعله، فالمسؤولية الجنائية في الشريعة تقوم على ثلاثة أسس:

الأول: أن يأتي الإنسان فعلاً محرماً.

الثاني: أن يكون الفاعل مختاراً.

الثالث: أن يكون الفاعل مدركاً.

فإذا وجدت هذه الأسس الثلاثة، وجدت المسؤولية الجنائية، وإذا انعدم أحدها انعدمت^(٣).

على أن العقاب لا يرجع في كل الحالات إلى سبب واحد بعينه، فإذا لم يكن الفعل محرماً فلا مسؤولية إطلاقاً، لأن الفعل غير محرم، والمسؤولية لا تكون قبل كل شيء إلا عن فعل محرم، وإذا كان الفعل محرماً ولكن الفاعل فاقد للإدراك أو الاختيار فالمسؤولية الجنائية قائمة، ولكن العقاب يرتفع عن الفاعل لفقدانه الإدراك أو الاختيار، فالمسؤولية ترتفع، إما لسبب يتعلق بالفعل،

(١) الخفيف، علي، الضمان في الفقه الإسلامي، ط١، ١م، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٥.

(٢) الشرفي، الدفاع الشرعي العام في التشريع الجنائي الإسلامي، ص١٦٦.

(٣) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١، ص٢٩٥.

وإما لسبب يرجع للفاعل، وفي الحالة الأولى يكون الفعل مباحاً، وفي الحالة الثانية يبقى الفعل محرماً، ولكن لا يُعاقب على إتيانه^(١).

هذه هي أهم الآثار المترتبة على الدفاع الشرعي العام المتمثلة في ارتفاع المسؤولية الجنائية وفي إباحة الفعل المحرم حين القيام بفعل الدفاع، وهذه الأسباب في الشريعة الإسلامية التي تؤدي إلى ارتفاع المسؤولية هي ذات الأسباب في القوانين الوضعية، فالشريعة تجعل استعمال الحقوق وأداء الواجبات مباحاً للفعل فلا جريمة في فعل يستعمل حقاً أو يؤدي واجباً، وهذا هو نفس الحكم في القوانين الوضعية الحديثة، والفرق الوحيد بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، أن أسباب الإباحة وأسباب رفع العقوبة كانت موجودة في الشريعة الإسلامية من يوم وجودها وبالصورة التي نراها الآن، في حين أن القوانين الوضعية لم تعرف هذا كله إلا في أواخر القرن الثامن عشر بعد قيام الثورة الفرنسية، وما تلاها من حركات تصحيحية في القرن التاسع عشر للميلاد^(٢).

ثانياً: أثر تجاوز حدود الدفاع الشرعي العام

الأصل في دفع المنكر أن يُدفع بأقل ما يمكن الدفع به، وإلا فيدفع بذات قدر وحجم الاعتداء، ليتناسب الفعل ورد الفعل، لكن إن تجاوز المدافع حد الدفاع، وأصبح فعله أكبر من فعل المعتدي، يجيب عن ذلك عبد القادر عودة في معرض بيانه عن حكم التجاوز في دفع المنكر فيقول: (إذا استعمل المدافع في النهي عن المنكر أو تغييره وسيلة تزيد عما يقتضيه الحال فهو مسؤول عن هذه الزيادة، وكذلك إذا تعدى الحدود المقررة لوسيلة من الوسائل، فإذا عنف فاعل منكر فقذفه فهو مسؤول عن القذف؛ لأن القذف لا يدخل في التعنيف، وإذا كان المنكر يندفع بالتعنيف أو التهديد فضرَبَ فاعل المنكر أو جرحه فهو مسؤول عن الضرب والجرح، وإذا اندفع المنكر بضربة واحدة أو جرح واحد فضرِبهُ ضربة ثانية أو جرحه جرحاً ثانياً فهو مسؤول عما فعل بعد اندفاع المنكر)^(٣).

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٥٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٣٥١.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٨١.

المبحث الثاني

وسائل الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم

المطلب الأول: مفهوم الوسائل ومدى مشروعيتها ومراتبها

تعتبر الوسائل هي الجانب العملي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من خلالها يتم تطبيق الجانب النظري لهذا المبدأ، ومن خلالها يتم تحقيق المقصد الذي نشأ من اجله الدفاع الشرعي العام، لذلك سيكون هذا المبحث لبيان مفهوم الوسائل وعلاقتها بالمقاصد، والبحث في مدى مشروعية هذه الوسائل ومراتبها، على النحو التالي:

الفرع الأول: مفهوم الوسائل وعلاقتها بالمقاصد

الوسائل في اللغة: مصدر (وسل) ، والوسيلة ما يتقرب بها الغير، والجمع الوَسيلُ والوسائل والتَّوسيل والتَّوسُّل، يقال وسل فلان إلى ربه وسيله، وتوسَّل إليه بوسيلة إذا تقرب إليه بعمل. والوسيلةُ: المنزلة والدرجة والقربى، وتأتي بمعنى الذريعة، وهو ما يتوصل به إلى الشيء^(١).

أما الوسائل في الاصطلاح فيراد بها: تلك الجسور أو الطرق المؤدية إلى المقاصد المنشودة، وهي آنية وبيئية، ولا تقصد لذاتها، وقد تتغير بتغير البيئة أو العرف أو غير ذلك^(٢). ويمكن تعريف مقاصد الشريعة بأنها: (تلك الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)^(٣).

وعليه فإن الوسائل تتأثر بتغيير الزمان والمكان وتبدل الأحوال وتغير الأشخاص، مثلاً الجهاد يقصد به نصره الدين وصدُّ العدوان، وهذا مقصد ثابت لا يتغير، أما الوسيلة لتحقيق هذه الغاية وهذا المقصد فمتغيرة، فما كان يُستخدم كسلاح وعتاد في زمن رسول الله ﷺ من السيوف والدروع والرماح، فإنه يطرأ عليه التبدل والتطوير في العصر الحديث، فأصبح السلاح المعتمد والمؤثر تلك التصرفات السياسية كالمعارضة، أو التصرفات الاقتصادية كالمقاطعة، أو تلك الأشكال التقليدية كالسلاح الناري والآلات والمعدات الحربية كالبطائرات وغيرها.

(١) الرازي، مختار الصحاح، ص ٧٤٠. ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٧٢٠. الزبيدي، تاج العروس من جواهر

القاموس، (باب وسل)، ج ٣١، ص ٧٥

(٢) الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج ١٢، ص ٢٧٥

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٩.

علاقة الوسائل بالمقاصد

لمعرفة العلاقة بين الوسائل والمقاصد فإنه يجب النظر إلى الأحكام الشرعية وكيفية تركيبها، يقول القرافي: (وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها) ^(١).

ويقول ابن عاشور: (وأما الوسائل فهي الأحكام التي شرعت، لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرّضاً للاختلال والانحلال) ^(٢).

فالعلاقة بين المقاصد والوسائل علاقة وثيقة، وصلة أكيدة، فهما متلازمان، حيث أن الوسيلة لا بد لها من مقصد توصل إليه، وكذلك المقصد لا بد له من وسيلة يتحقق من خلالها، فالمقصد يُعدُّ أصلاً يُسعى إلى تحقيقه وهو مقصودٌ بذاته، أما الوسيلة فتعدُّ طريقاً يتوصلُ بها إلى المقصد، وهي في الحقيقة غير مقصودة لذاتها وإنما مقصودةٌ لتحقيق مقصدٍ آخر، فالعلاقة بينهما علاقة بين تابعٍ ومتبوع.

الفرع الثاني: مشروعية الوسائل

عند معرفة العلاقة بين الوسائل والمقاصد فإنه يظهر مصدر مشروعية هذه الوسائل وحكمها، فكما تبين سابقاً أن الوسائل إنما هي تبعٌ للمقاصد لا تستقل بنفسها، لذلك كانت الوسائل تأخذ أحكام المقاصد، يقول الشاطبي: (وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبعٌ للمقاصد؛ من حيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة؛ لم يكن للوسائل اعتبار؛ بل كانت تكون كالعيب) ^(٣).

ولمعرفة حكم الوسائل يُنظرُ إلى حكم المقاصد التي تحققها، فإذا كانت المقاصد واجبة كانت الوسائل واجبة، إذا كانت غير مقصودة لذاتها، وكذلك إذا كانت المقاصد محرمة كانت الوسائل محرمة أيضاً، لذلك جاءت القاعدة: (أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة من حيث هي وسيلة إليه) ^(٤).

(١) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج ٢، ص ٣٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٤٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٢١٢.

(٤) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج ٢، ص ٣٣.

الفرع الثالث: مراتب الدفاع الشرعي العام ومراحله

إن الدفاع الشرعي العام هو الوسيلة والطريقة التي تحمي فيها الحقوق وتسان فيها الحريات، من خلال تفعيل منظومة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تتسم بأدبيات وقواعد أخلاقية واجتماعية تميزها عن غيرها من الوسائل والطرق، لذلك لا بد لهذه الوسائل أن تتنوع بحسب تنوع المنكر، وتندرج بحسب خطورة الاعتداء وأثره، فالمنكر قد يكون قولاً باطلاً، أو قد يكون فعلاً مناقضاً لأصول الإسلام وقيمه ومبادئه، فتنوع المنكر يفرض على من يريد مواجهته ومجاوبته تنوع الوسائل التي يتم النهي فيها والدفاع من خلالها .

لذلك فإن وسائل الدفاع الشرعي العام تتنوع بتنوع المنكر وتختلف باختلاف مراتبه، والمقصد من تنوع الوسائل المتبعة في الدفاع ومساواة فعل المدافع مع فعل المعتدي هو حفظاً للحقوق وسداً للذرائع التي قد تتخذُ لانتهاك الحقوق ومجاوزة الحدود أو التعسف في استعمال الحقوق.

وأساس فكرة المراتب هو ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)^(١).

يظهرُ جلياً من حديث رسول الله ﷺ السابق شمولية مراتب تغيير المنكر، بحيث يشمل كل منكرٍ واضحٍ ومعلومٍ أو حتى غير معلوم، وأياً كان شكل هذا المنكر، وأياً كانت مرتبته، فكل الأفعال التي يُمكن أن يجري فيها المنكر ويقابلها الدفاع لا تخرج عن الفعل أو القول أو الاعتقاد، وهو ما جاء الأمر بتغييره في الحديث الشريف، كيف لا يكون ذلك وهو ﷺ قد أُعطيَ جوامع الكلم.

وفي هذا الحديث يُشير ابن العربي على أنه من غريب الفقه، حيث بدأ تغيير المنكر باليد، وإنما يُبدأ باللسان، فإن لم يفد باليد، ومعنى قوله ﷺ (وذلك أضعف الإيمان) أنه ليس وراءه في التغيير درجة^(٢).

والمقصود بالتغيير هو تبديل الحال التي أوجدها المنكر، لذلك تقوم الوسائل على تبديل السيئ إلى حسن، وتبديل الشرِّ إلى خير، وتبديل الظلم إلى عدل، ويظهر أن ابتداء رسول الله ﷺ بمرتبة تغيير اليد ثم اللسان فالقلب هو إشارة إلى أهمية وضرورة التغيير باليد، وأن هذه المرتبة مشروعة ومطلوبة، وهي تساوي باقي المراتب في المشروعية.

(١) سبق تخريجه ص ٢٩.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٦٧.

لذلك تقرر أنه لا يجوز الانتقال من رتبة إلى أخرى إلا بعد أن يغلب على ظنّ المحتسب أن الرتبة التي قبلها لا تكفي لتغيير المنكر ويكفي غالب ظنه، لأن المراتب السابقة لا يتغير المنكر بها، شريطة أن يكون ظنّه مبنياً على دلائل أو قرائن حسب ظروف كل واقعة^(١).

ويكون الإنكار مشروعاً إذا تدرج من الأدنى إلى الأعلى بعد أن يغلب على ظنّ المدافع عدم جدوى وسيلة الأدنى فينتقل إلى الوسيلة الأعلى حتى يستجيب المعتدي بالكف عن اعتدائه.

والإنكار بالقلب يكون بعدم الرضا به وكراهية متعاطيه، وبعزمه على أنه لو قدر على تغييره بقولٍ أو فعلٍ لفعل، وعليه أن لا يجالس المقيم على المعصية، ولا يؤاكله، ولا يُشاركه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً^(٢).

• المراتب العامة لتغيير المنكر

يُقصد بهذه المراتب تلك المراتب العامة التي تشمل صوراً عديدة ووسائل متنوعة قد تدرج تحتها، وهذه المراتب هي تحت المراتب العليا المذكورة في حديث رسول الله ﷺ (من رأى منكم منكراً)، والمراتب العامة في تغيير المنكر هي بمثابة الوسائل العامة التي تشمل صوراً عديدة من الوسائل المختصة بمجموعات أو أقوام معينين، وهذه المراتب على النحو التالي:

المرتبة الأولى: التعرف على المنكر والتعريف به

وعنصر معرفة المنكر من قبل فاعله أو من قبل الناهي عنه، يُعدُّ عنصراً أساسياً في تحديد ماهية المنكر وحجم أثره، لذلك كان خطاب رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً) أي من شاهد منكراً وعلم بأنه منكر، لأن المشاهدة وحدها لا تكفي دون معرفة الأدلة والقرائن لتمييز بين ما هو منكر وبين ما هو أمرٌ شرعي أو أمرٌ مباح.

فإذا ما عُرفَ المنكر من قبل الناهي عنه، وجب عليه التعريف بهذا المنكر خشية أن يكون فاعله قد أقدم على فعله وهو جاهلٌ بأنه فعل منكر، ويجب أن يكون التعريف باللطف من غير عنف، لأن في التعريف نسبه إلى الجهل وهذا في ذاته إيذاء له، ولكن لا بد له لدفع المنكر، فوجب أن يكون التعريف في غاية اللطف حتى لا يكون إيذاءً دون مبرر، لأن إيذاء المسلم حرام^(٣).

(١) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ٥١

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٧٨

المرتبة الثانية: النهي بالموعظة والنصيحة

ورد مصطلح الموعظة والنصيحة في آيات قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ

لِأَبْنَيْهِ، وَهُوَ يَعِظُهُ، يَبْنِي لَكَ شَرِكًا بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ

يَقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِي رَبِّي وَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّصِيحَاتِ ﴾ (الأعراف: ٧٩)، فتعرّف

الموعظة بأنها: (الأمر بجلب المصالح الخالصة أو الرّاحة، أو النهي عن ارتكاب المفسد الرّاحة)^(١)، ويُعرّف النصح بأنه: (الدعاء إلى ما فيه الصلاح والنهي عن ما فيه الفساد)^(٢).

فالوعظ والنصيحة من وسائل تغيير المنكر بشكل فردي وخاص، ليتحقق المراد من الوعظ والنصح، أما إذا كان الأمر بشكل علني وظاهر، فهو يخرج من دائرة الوعظ والنصح إلى دائرة التغيير باللسان والقول، يقول الصالح: (يجب أن يكون الوعظ في سرّ لا يطلع عليه أحد، فإذا كان الوعظ بصورة جهرية على الملأ فهو توبيخ وفضيحة وما كان سرّاً فهو شفقة ونصيحة)^(٣).

المرتبة الثالثة: النهي بالتوبيخ والتعنيف بالقول

وهذه مرتبة يُلجأ إليها إذا لم تُجدِ المراتب السابقة، فإنه يُلجأ إلى هذه المرتبة بتوبيخ المعتدي وتعنيفه بالقول الخشن دون مجاوزة الحدّ المسموح به، كرميه بكلام بذيء أو الافتراء والكذب عليه، وإنما يُراد بالتعنيف هنا توجيه الكلام الشرعي القاسي اتجاهه، كأن يُقال له: يا جاهل، يا عاصي، ألا تتقي الله، وغيره، وقد ورد في القرآن أسلوب التعنيف على لسان إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ أَفِي لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (الأنبياء: ٦٧)، ويشترط في

التعنيف شرطان:

أ- أن لا يُقدّم على التعنيف والزجر بالقول إلا عند الضرورة والعجز عن النصح والعجز بنصح ولين.

(١) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١، ص ٥٢

(٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، (ت: ٨١٦ هـ - ٤١٣ م)، تحقيق: الأبياري، إبراهيم، التعريفات، ط ١، م، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ص ٣٠٩،

(٣) الصالح، عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي الدمشقي، تحقيق: صميده، مصطفى عثمان، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط ١، م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦ م، ص ٢٣٩.

ب- أن لا ينطق المعنّف إلا بالصدق، وألا يسترسل فيُطلق لسانه بما لا يُحتاج إليه، بل يقتصرُ على قدر الحاجة^(١).

المرتبة الرَّابعة: التهديد بالضرب والتخويف بالقتل

وهذا التهديد أو التخويف يُعدُّ من الوسائل التي تساعد في إزالة المنكر ودفع فاعله، ويُشترط في التخويف بالضرب والقتل أن يسبق مرحلة التغيير الفعلي باليد، وذلك يكون بتوعده بالضرب أو القتل أو الجلد، كأن يقول له: لأجلدك، أو لأضربك، أو إذا لم تنته لأقتلنك، وهكذا كل لفظ يدل على تهديد وتخويف فاعل المنكر لردعه عن فعل المنكر وإزالته^(٢).

المرتبة الخامسة: تغيير المنكر باليد

وتغيير المنكر باليد يراد به أمران أولهما: تغيير ذات المنكر أو منع ذات فعل الاعتداء، والثاني: تغيير المنكر بضرب أو قتل فاعل المنكر لكفه عنه، وتفصيل ذلك:

النوع الأول: تغيير ذات المنكر، ويكون في حالة عدم استجابة المعتدي للمراتب والوسائل السابقة، فيكون تغيير المنكر باليد على ذات المنكر لإزالته ورفع أثره، كأن يكسر الملاهي، ويريق الخمر، ويخلع الحرير من رأس العاصي وعن بدنه، وإزالة ما يضعه المعتدي في الطريق العام فيسده أو يضيقه^(٣).

والإقدام على التغيير باليد في ذات المنكر له سند شرعي في فعل رسول الله ﷺ حين دخل مكة فاتحاً، فقد روى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: دخل رسول الله ﷺ مكة وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصباً، فجعل يطعنها بعود في يده، وجعل يقول: (جاء الحق وزهق الباطل)^(٤)، وعن سلمة ابن الأكوع رضي الله عنه أن النبي ﷺ رأى نيراناً تُوقد يوم خيبر قال: (علام تُوقد هذه النيران) قالوا: على الحرم الإنسية قال: (اكسروها وأهرقوها) (وهريقوها) قالوا: ألا نهريقها ونغسلها، قال: (اغسلوا)^(٥).

وهذا النوع من التغيير باليد له شروط تميزه عن النوع الآخر، فمن هذه الشروط:

- (١) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٧٨.
- (٢) المرجع السابق، ص ٣٧٩.
- (٣) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٧٨.
- (٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر، حديث رقم: ٢٤٧٨ و ٤٢٨٧، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب إزالة الأصنام، حديث رقم: ١٧٨١.
- (٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر، حديث رقم: ٢٤٧٧.

١- يشترط لتغيير المنكر في هذه الحالة أن يكون التغيير في المعاصي المادية المرتبطة بذات المنكر، وعليه فإن المنكر غير المادي كمعصية اللسان والاعتقاد، فإنها لا تدخل ضمن هذا النوع؛ لأن دافع المنكر لا يستطيع تغيير المنكر غير المادي هنا.

٢- يشترط أيضاً في التغيير باليد في ذات المنكر أن لا يباشر دافع المنكر التغيير بيده طالما يستطيع أن يحمل فاعل المنكر على التغيير، فليس له أن يريق الخمر بنفسه إذا استطاع أن يكلف شاربها أو محرزها بإراقتها.

٣- ويشترط في التغيير باليد أن يُقتصر فيه على القدر المحتاج إليه، فليس لدافع المنكر أن يحرق آلات اللهو إذا كان قادراً على تعطيلها، وليس له أن يكسر أواني الخمر إذا كان قادراً على إراقتها دون كسر الأواني.

والأصل في هذا النوع من التغيير باليد ألا يُقصد به إلا دفع المنكر ولا يقصد منه عقوبة فاعل المنكر، فليس لدافع المنكر إلا إعدام المنكر وإزالته في الوقت الراهن، أما ما وقع وانتهى وثبت أثره فإنه يعد جريمة توجب إيقاع عقوبة، وهذا ليس للأفراد وإنما يرجع فيه إلى السلطات^(١).

النوع الثاني: تغيير المنكر بالضرب والقتل

وهذه المرتبة لا يُتوصل إليها إلا بعد استنفاد المراتب السابقة، وذلك لما لها من أثر نفسي ومادي على كل الأطراف، وهذا النوع يشتمل على أمرين:

١- تغيير المنكر بالضرب دون القتل: كأن يقوم فاعل المنكر باستخدام يديه أو رجليه في دفع المنكر ومقاومته، وتجوز هذه الصورة عند وجود ضرورة لذلك، وأن لا يتجاوز الضرب قدر الحاجة.

٢- تغيير المنكر بالضرب والقتل: وذلك يكون بضرب المعتدي باليدين أو الرجلين بقصد القتل وإنهاء حياته، أو باستخدام سلاح قاتل يؤدي لوفاة الخصم، كاستخدام السلاح الأبيض، أو السلاح الناري، فهذه الوسائل تُستخدم لقتل الخصم وإنهاء حياته، وهذه مرتبة لا يصل إليها المدافع إلا بعد تجاوز المراتب السابقة؛ لأن هذه المرتبة إنما يُقدم عليها إذا وجدت الضرورة، وتقدر بقدر الحاجة، وهذا لا يكون إلا في الحالات الاستثنائية والنادرة.

المرتبة السادسة: الاستعانة بالغير

وهذه المرتبة لا يصل إليها دافع المنكر إلا بعد أن يعجز عن دفع المنكر بنفسه، فيضطر إلى الاستعانة بأعوان يعينونه على دفع المنكر بقوتهم وأسلحتهم، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأفراد ليس لهم أن يدفعوا المنكر بهذه الوسيلة إلا بإذن الإمام؛ لأنه من غير إذن الإمام سيؤدي

(١) ينظر: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٧٩.

استعمال مثل هذه الوسيلة إلى تحريك الفتن واختلال الأمن والنظام، وقد يستعين الفاسق أيضاً بأعوانه مما يؤدي إلى الفتنة والافتتال وعدم الاستقرار. وذهب فريق آخر إلى أن للأفراد مباشرة هذه الوسيلة دون حاجة إلى إذن الإمام؛ لأنه إذا جاز للأفراد أن يستعملوا الوسائل السابقة، فإنه يجوز لهم استعمال الوسيلة الأخيرة، يضاف إلى ذلك أن ليس في الشريعة ما يمنع من القول بأن كل من قدر على دفع المنكر فعليه أن يدفعه بيده أو بسلاحه أو بنفسه وحتى بأعوانه^(١).

وهذا الرأي الأخير ما يرجحه الباحث، خاصة إذا ما عُرضت المسألة على كليات الشريعة وقواعدها ومقاصدها التي تقضي بوجوب الأمر بكل معروف، والنهي عن كل منكر، بالإضافة إلى ذلك النصوص الكثيرة التي تدل على وجوب رفع الظلم أياً كان شكله وحجمه وإزالة أثره ما أمكن. في المقابل لم تعرف القوانين الوضعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ابتداءً من القرن الماضي، حيث بدأت تعترف للأفراد بحق النقد وحق التوجيه، وتعترف للأفراد بالقبض على المجرم في حالة التلبس وتسليمه إلى الجهات المختصة، وتعطي في بعض الحالات للأفراد الحق في منع الجاني بالقوة من ارتكاب الجريمة إذا كانت ماسة بمصالح الجماعة كقلب نظام الحكم وتخريب المنشآت العامة، ولكن القوانين الوضعية مع هذا لم تأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إطلاقه، وإنما قصرت تطبيقه على حالات معينة، بخلاف الشريعة التي تطبقه في كل الحالات وفي جميع الجرائم^(٢).

هذه أغلب المراتب والوسائل التي ذكرها الفقهاء والباحثون في الشأن العام، وهو ما درج على ذكره وتفصيله أصحاب الدراسات المختصة في الدفاع الشرعي العام، وهو في الحقيقة ذكر واستحضار للمراتب العامة في تغيير المنكر، والتي قد يندرج تحت كل واحدة منها وسائل عديدة وأنواع مختلفة، لذلك يمكن اعتبار هذه المراتب بأنها مراتب عامة جامعة لصور عديدة ومختلفة من الوسائل المتنوعة.

(١) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ٥٠-٥١.

(٢) عودة، عبدالقادر، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ٣٨٣.

المطلب الثاني: مراحل تغيير المنكر

والمراحل: مفردتها مرحلة، وهي المنزلة بين المنزلتين، يقال: بيني وبين كذا مرحلة، أو مرحلتان. والمرحلة: المسافة يقطعها السائر في يوم، أو ما بين المنزلين. والمرحلة هي المنزلة يرتحل منها^(١).

يتفرع الحديث في هذا المطلب من خلال قراءة الواقع المعاصر، وما يجري فيه من أحداث ومتغيرات متسارعة، مع استحضار الوقائع التاريخية في هذا الشأن، يمكن القول: إن مراتب تغيير المنكر سابقة الذكر يمكن أن تجتمع في كيان واحد يمتاز بطابع مشترك تقريباً، لذلك ما سأطرق إليه في هذا المطلب هو تحديد وسائل تغيير المنكر ذات الطابع الموحد، والتي قد تجتمع في فترة محددة يمكن تسميتها بالمرحلة، والمرحلة هي الفترة الزمنية التي تتضمن خطوات كثيرة وقد تكون متتابعة، فيمكن القول إن المقصود من مراحل تغيير المنكر: وسائل متعددة ومتنوعة، يجمعها طابع مشترك، يتم استخدامها في فترة زمنية معينة.

• مراحل التغيير في الخطاب الإسلامي

من خلال المراتب العامة لتغيير المنكر المذكورة في حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه)^(٢)، ومن خلال المراتب المستتبطة من هذا الحديث والتي ذكرها الفقهاء، يمكن القول: إن قسماً من هذه المراتب يمتاز بطابع محدد يختلف عن القسم الآخر، وأن كل قسم قد تجمعه صفات محددة كقاسم مشترك، بحيث لو اجتمعت في فترة زمنية محددة يمكن لها أن تكون مرحلة تُستخدم فيها مجموعة من وسائل تغيير المنكر ذات الطابع الموحد والقاسم المشترك، ومن خلال قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَهُ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ

اللَّهُ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الحجرات: ٩)، يمكن تقسيم مراحل تغيير المنكر في الخطاب السياسي الإسلامي

إلى مرحلتين:

(١) ابن منظور، لسان العرب، (رحل)، ج ١١، ص ٢٦٥. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (رحل)، ج ٢٩، ص ٦٢. الأزهرى، تهذيب اللغة، (رحل)، ج ٢، ص ٩٤.

(٢) سبق تخريجه ص ٢٩.

- مرحلة التغيير الآمن في قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩).

- مرحلة التغيير الثوري في قوله سبحانه: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ لُقَيْنِ﴾ (الحجرات: ٩).

الفرع الأول: مرحلة التغيير الآمن، يمكن اعتبار الأمان هو القاسم المشترك الأول بين مجموعة من وسائل تغيير المنكر، وتفصيل ذلك:

أولاً: تعريف التغيير الآمن: والآمن: مصدر آمن، أمن فلان يأمن أمناً، وأماناً، وأمنَةً، فهو آمن، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ يُنَشِّكُمُ التُّعَاسُ أَمْنَةً مِّنْهُ﴾ (الأنفال: ١١)، وقد أمنتُ فأنا آمنٌ، وأمنتُ غيري من الأمن والأمان، والأمن: ضدُّ الخوف، والأمانة ضدُّ الخيانة، والإيمان ضدُّ الكفر^(١). والمقصود بالتغيير الآمن هو: قيام الكافة بعملية تغيير المنكر وهم آمنون على أنفسهم وعلى صفاء حياتهم العامة من خلال الشعور بالطمأنينة وعدم الخوف على الدين أو الحياة أو العرض أو المال.

فالأمان في هذه المرحلة يتمثل في سلامة القائمين على التغيير من تضييع دينهم أو سفك دمائهم أو انتهاك أعراضهم أو سلب أموالهم، فيغلب على الوسائل المستخدمة في هذه المرحلة طابع التغيير من غير مواجهة أو احتكاك مع الطرف الآخر، وتكون ردة الفعل على استخدام هذه الوسائل ضمن طاقات الناس وحدود تحملهم، ولو كان هناك اضطراب أو زعزعة للاستقرار والاطمئنان إلا أن هذه الوسائل يغلب عليها الأمان بالنسبة للمعتدي والمدافع معاً، فلا تصل إلى تهديد الناس في دينهم أو حياتهم أو أعراضهم أو أموالهم.

ويقابل هذه المرحلة في التصور الوضعي والقانون الدولي ما يطلق عليه بالمرحلة السلمية وهي: (أسلوب من أساليب العمل السياسي والاجتماعي يحاول أن يجعل قوة الضعيف وملجأه الأخير مرتكزاً على إثارة الضمير والأخلاق لدى الخصم، أو على الأقل لدى الجمهور الذي يحيط به، ويرمي إلى ترجيح كفة الحق والعدل)^(٢).

(١) ابن منظور، لسان العرب، (أمن)، ج ١٣، ص ٢١. الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٥، ص ٢٢٤. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٥١٨.

(٢) الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، د. ط، ٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ج ٥، ص ٣٨٥.

ثانياً: مشروعية التغيير الآمن:

تبين فيما سبق من هذه الدراسة مدى مشروعية الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية، وقد ظهر حجم اهتمام الشارع بحفظ الحقوق وصون الحريات وحماية المجتمعات من المنكر والحث على إزالته، يقول أبو بكر رضي الله عنه: يا أيها الناس، إنكم تقرأون هذه الآية، وتضعونها على غير موضعها ﴿يَأْتِيَا الَّذِينَ آمَنُوا عَيْتَكُمْ أَنْفُسَكُمْ لِايْضُرَّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وإنني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب)^(١)، وإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدر أن يغيروا، ثم لا يغيروا إلا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب)^(٢).

وكان الأمر الإلهي بعدم اللجوء إلى الظلمة أو الركون إليهم، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ

ظَلَمُوا فَمَتَّسِكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود: ١١٣)، يقول الزمخشري: (ولا

تركنوا، من أركنه إذا أماله، والنهي متناول للانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم ومصاحبتهم ومجالستهم وزيارتهم ومداهنتهم والرضا بأعمالهم، والتشبه بهم والتزوي بزيمهم ومد العين إلى زهرتهم، وذكرهم بما فيهم تعظيماً لهم، وتأمل قوله تعالى: (ولا تركنوا) فإن الركون هو الميل اليسير، وقوله تعالى: (إلى الذين ظلموا) أي: إلى الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل إلى الظالمين)^(٣).

ويقول سبحانه: ﴿وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (٤١ - ٤٢)، فالذي ينتصر بعد ظلمه،

ويبعون في الأرض بغير الحق أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: ٤١ - ٤٢)، فالذي ينتصر بعد ظلمه،

ويجزى السيئة بالسيئة، ولا يعتدي، ليس عليه من جناح، وهو يزاول حقه المشروع، فما لأحد عليه من سلطان، ولا يجوز أن يقف في طريقه أحد، إنما الذين يجب الوقوف في طريقهم هم الذين يظلمون الناس، ويبغون في الأرض بغير الحق، فإن الأرض لا تصلح وفيها ظالم لا يقف له الناس

(١) سبق تخريجه ص ١٦٤.

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم: ٤٣٣٨، والترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، تفسير سورة المائدة، رقم ٣٠٥٩، وفي الفتن رقم ٢١٦٩، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج ٢، ص ٤٣٣.

ليكفوه ويمنعوه من ظلمه وفيها باغ يجور ولا يجد من يقاومه ويقتص منه، والله يتوعد الظالم الباغي بالعذاب الأليم، ولكن على الناس كذلك أن يقفوا له ويأخذوا عليه الطريق^(١).

ويقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الشعراء: ١٥١)، وعدم الطاعة وعدم

التعاون هو وسيلة من وسائل التغيير الآمن من خلال عدم الميل إلى الظالمين وعدم إعانتهم على ظلمهم، وعدم التعاون يعد فعلاً لكنه فعلٌ سلبي بعدم الإقدام في وقتٍ يُحتاج فيه إلى الفعل والإقدام،

لذلك جاء المبدأ القرآني واضحاً إذ يقول تعالى: ﴿وَمَعَاوِئُوا عَلَى الْبِرِّ وَالنَّفْقَىٰ وَلَا مَعَاوِئُوا عَلَى الْإِنْتِمِ وَالْمُدُونِ﴾

(المائدة: ٢).

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي؛ إلا كان له من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خُلُوف، يقولون مالا يفعلون، ويفعلون مالا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده؛ فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه؛ فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه؛ فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)^(٢).

أما حكم الوسائل المستخدمة في مرحلة التغيير الآمن فمن خلال الكليات العامة والمقاصد العالية يمكن النظر إلى هذه الوسائل بمدى ارتباطها بالمقاصد، إذ الوسائل تتبع المقاصد ولها حكمها، يقول ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تقضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها)^(٣).

بناءً على كل ذلك فإن أقل ما يمكن قوله في مشروعية تغيير المنكر بالطرق الآمنة في الشريعة الإسلامية: أن الأصل فيها الوجوب؛ لأنها إقامة لحكم الدين، وإذا لم تؤد إلى فسادٍ أو ارتكاب حرام فليست من المنكر في شيء، وهذه الوسائل لتكون معتبرة لا بد أن تكون خاضعة للضوابط العامة والخاصة للدفاع الشرعي العام والتي سيأتي بيانها في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

وفي المقابل ذهبت المواثيق الدولية إلى تشريع وإرساء فكرة السلم في المجتمعات الغربية من خلال إيجاد مواد في هذه المواثيق تكفل للناس حفظ حقوقهم المدنية وحماية حرياتهم الأساسية

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٣١٦٧.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم: ٥٠.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ١٣٥.

واعتماد الوسائل الآمنة سواء في طلب تلك الحقوق أو حمايتها بالدفاع عنها، ويعتبر القائمون على هذه المواثيق أن التغيير الآمن والصورة المدنية في التعبير عن الحقوق والحريات هو عماد النظام الديمقراطي^(١).

وقد نصت المادة الواحدة والعشرون من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسة على أنه: (يكون الحق في التجمع السلمي معترفاً به، ولا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التي تفرض طبقاً للقانون وتشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم)^(٢).

ثالثاً: خصائص التغيير الآمن:

١- **علوية المرجع**، فالأمر بالتغيير في الخطاب الإسلامي يرجع إلى حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه)^(٣)، وقبل ذلك وبعده النصوص الواردة في منع الظلم ومحاربة الظالمين والمفسدين، فالأمر بالتغيير والوسائل المستخدمة فيه مرده ومرجعه الشريعة الإسلامية، وبذلك يكون التغيير تنفيذاً لأمر الشارع الحكيم، فلا قدرة ولا سلطة لأحد بإلغاء هذا الأمر.

٢- **حكم الأصل**، فالتغيير الآمن أشبه ما يكون بالإصلاح الذي يبدأ بحل المشاكل العالقة بين المؤمنين بعضهم مع بعض، ولفظ الإصلاح ورد في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ (هود: ٨٨)، والإصلاح العام للحياة والمجتمع هو الذي يعود صلاحه بالخير على كل فرد وكل جماعة فيه، والإصلاح يجعل المجتمع متضامناً متعاوناً لا حقد فيه ولا غدر ولا خصام^(٤)، والأصل في التغيير البدء بالأخف فالأشد، وأخف أوجه التغيير هو الإصلاح، والذي يكون بالتدرج في استخدام الوسائل، كما ورد في حديث رسول الله ﷺ، ويمكن أن تتوفر أنماط مختلفة فيه، كالنصح والموعظة، ومن ثم النقد والتوجيه، وحتى التقويم.

٣- **الاجتماع**، فمن خصائص التغيير الآمن اجتماع الناس بأعداد كبيرة، وسبب ذلك يرجع إلى شعور الناس بالأمن على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وهو ما يشكل حافزاً يدفعهم إلى تغيير المنكر باستخدام الوسائل الآمنة، والتي تدور غالباً في إطار الإصلاح والبناء، واجتماع الناس

(١) الراجحي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٣) سبق تخريجه ص ٢٩.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٤، ص ١٩٢١.

ومعارضتهم للسلطة القائمة أمر أقره الشرع بل وأوجبه من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتِّخَاذُ الذِّكْرِ لِلنَّاسِ لِتَتَّقُوا وَاللَّيْطُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَتَّهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وأولى الناس بأن تقدم لهم النصيحة ويقوموا على طريق الخير والصلاح هم الحكام؛ لأن صلاحهم صلاح للرعية، وفسادهم فساد لهم.

٤- الأمان، مما تمتاز به مرحلة التغيير الآمن شعور الناس بالطمأنينة والأمان على دينهم وأنفسهم وأعراضهم وأموالهم، وهو انعكاس لطبيعة الوسائل المستخدمة والتي تمتاز بالهدوء والحكمة وعدم الاحتكاك المباشر بالطرف المقابل، وخاصية الأمان هذه يجب أن يستمر وجودها في كافة وسائل تغيير المنكر في هذه الفترة حتى تعد مرحلة تغيير آمن، وأثر ذلك يظهر في اعتبار أن التغيير في هذه المرحلة يعد حقاً أصيلاً للأمة بل واجباً عليها، في حين أن التغيير في المراحل التالية يخرج من دائرة الأصل إلى الاستثناء وهو ما يترتب عليه آثار مختلفة عن هذه المرحلة.

رابعاً: نماذج عملية لمرحلة التغيير الآمن

والمقصود بالنماذج العملية هنا تلك الوسائل المستخدمة في مرحلة التغيير الآمن وهي بطبيعة الحال لا تخرج عن المراتب العليا المذكورة في الحديث الشريف، يُبدأ فيها من الأخف فالأشد:

١- التغيير بالقلب: والمقصود بذلك كراهة المنكر ومن يقوم به، وأن يظهر أثر هذه الكراهة في تصرفات الإنسان مع فاعل المنكر، فيعرض عنه، ولا يبتسم في وجهه، ولا يلقي التحية عليه، بمعنى آخر مقاطعة المنكر وأصحابه مقاطعة تامة، مع استعداد تام للتغيير باللسان واليد متى توفرت القدرة عليهما، وهو مفهوم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيءِ آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۗ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: ٦٨)، ومن صور الإنكار بالقلب:

- الامتناع عن المشاركة في الحياة العامة، أو المناسبات الاجتماعية، لإظهار عدم الرضا بالمنكر وفاعليه.
- المقاطعة، وذلك بمقاطعة فاعلي المنكر من السلطة، أو عدم المشاركة في الحياة السياسية.
- الإضراب عن العمل، لإيصال رسالة غير مباشرة عن عدم الرضا بالمنكر الواقع ورفض التعامل مع أصحابه.

- أداء الصلاة والشعائر الدينية المختلفة في الأماكن العامة والساحات الكبرى، في صورة من صور إظهار عدم الرضا.

٢- **التغيير باللسان:** ويكون ذلك من خلال الكلام الموجه إلى فاعل المنكر للكف عن فعله وتغييره، ومن صور تغيير المنكر باللسان:

- النصح بالحكمة والموعظة الحسنة تكون للحاكم ولغير الحاكم، يقول الله عز وجل: ﴿ **أَدْعُ**

إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ

بِأُمَّهَاتِهِمْ ﴾ (النحل: ١٢٥)، والحكمة هي المقالة المشتملة على الموعظة الحسنة التي يستحسنها

السامع وتكون في نفسها حسنة باعتبار انتفاع السامع بها، قيل: وهي الحجج الظنية الإقناعية الموجبة للتصديق بمقدمات مقبولة^(١)، ويقول ابن القيم: الحكمة والموعظة الحسنة (هي الأمر والنهي المقرون بالرغبة والرغبة)^(٢)، والملوك أولى الناس بأن تهدي إليهم النصائح، وأحقهم بأن يخولوا بالمواعظ، لأن في صلاحهم صلاح الرعية، وفي فسادهم فساد البرية^(٣).

- قول كلمة الحق، ولو كانت غير مقبولة أو حتى ممنوعة؛ لأن ذلك يعد من أعظم الجهاد كما أخبر رسول الله ﷺ: (أفضل الجهاد كلمة حق في وجه سلطان جائر)^(٤).

- التعنيف بالقول، ويكون ذلك بالقسوة في الحديث وعدم المجاملة بعيداً عن الشتم أو

القفز، وورد التعنيف بالقول في قوله تعالى: ﴿ **أَفِي لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** ﴾

(الأنبياء: ٦٧)، أي: تبا لكم وقبحاً لآلهتكم، وهذا التأفف والتضجر لكم ولها لعبادتكم إياها غير الله تعالى، وأفّ صوت التضجر إذا صوّت بها الإنسان عُلِمَ أنه متضجر ومعناه قبحاً ونتاجاً^(٥).

(١) الجرجاني، **التعريفات**، ص ٣٠٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: ٤٥٠هـ، ١٠٥٨م)، تحقيق: خضر محمد خضر، **نصيحة الملوك**، د. ط، ١، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣م، ص ٣٤.

(٤) سبق تخريجه ص ٦١.

(٥) الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، (ت: ١٢٧٠هـ-١٨٥٤م)، تحقيق: عطية، علي عبد الباري، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط ١، ١٦م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ، ج ٥، ص ٣٨٠. الزحيلي، وهبة، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، ط ١٠، ١٧م، دار الفكر، دمشق، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ج ١٧، ص ٨٢.

ولا يصار إلى التعنيف بالقول إلا بعد استنفاد الصورتين السابقتين وكل ما هو أقل من التعنيف إذا أمكن تغيير المنكر به، وإلا يصار إلى التعنيف بالقول دفاعاً عن الحق ورفعاً للمنكر، ويكون التعنيف بقدر ما يرفع به المنكر فقط، والزيادة عن ذلك يُسأل ويحاسب عنها صاحبها.

٣- التغيير باليد: والمقصود بذلك إزالة المنكر بالفعل المؤثر، بحيث يمتنع المعتدي عن فعل المنكر، وتعد هذه المرتبة الأقوى والأكثر تأثيراً من المرتبتين السابقتين، لذلك لا يقدم الإنسان على استخدام اليد إلا حين العجز عن التغيير بالقلب واللسان، ومن صور التغيير باليد على سبيل المثال لا الحصر:

- تربية الأجيال والاهتمام بالأبناء اهتماماً إسلامياً، على كافة المستويات التعليمية والتربوية والسلوكية، بحيث يتم إعداد الشباب والفتيات ليكونوا قوة التغيير في المجتمعات، لذلك كان شرط التغيير هو البدء بالنفس أولاً، يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، وبهذه الأجيال الناشئة على الإيمان وحب الإسلام ومبادئه وقيمه، يمكن للمجتمعات أن تبدأ تغيير ما بها من شرور وأخطاء ومنكرات.

- الاجتماع لتغيير المنكر، يقول الله عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ

سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ (التوبة: ٧١)، فاجتماع الناس للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر قرره الشارع

الحكيم، وهو ما ظهر جلياً في الآية السابقة حيث دلت على أن أخصّ أوصاف المؤمن: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورأسها الدعوة إلى الإسلام والقتال عليه، وأما ولاية المؤمنين بعضهم لبعض: فهي عبارة عن تعاونهم وتناصرهم في الأمور المشتركة مع استقامتهم على الأعمال الصالحة؛ لأن الفساد الشخصي لا يتفق مع القيام بالمصالح العامة^(١).

وتتعدد صور الاجتماع لتغيير المنكر بحسب حاجة الناس، كالمظاهرات والاعتصامات والاضرابات العامة، وكل اجتماع يقصد به تغيير المنكر، فلا داعي للتفصيل في تنوع الوسائل وتعددتها، إنما يكفي النظر في الغاية من قيامها وجودها، لأن المقرر في الدفاع الشرعي العام أن الوسائل تتبع المقاصد.

(١) المرجع السابق، ج٣، ص١٨٥. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ط٢، ١٢م، دار المنار، القاهرة، ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م، ج٣، ص٣٧.

• ضابط استخدام المراتب الثلاث: هو الالتزام بالدرجات الشرعية في التغيير، فلا تستخدم هذه المراتب جملة، ولا يبدأ فيها من الأعلى للأدنى وإنما العكس، يقول ابن العربي: (وإنما يبدأ باللسان والبيان، فإن لم يكن فباليد)^(١)، ويقول الغزالي: (درجات التغيير تبدأ بالتعريف؛ أي تعريف الفاعل للمنكر أن هذا منكر، ثم الوعظ اللين ثم السب والتعنيف بالقول ثم التغيير باليد؛ ككسر الملاهي وإراقة الخمر ثم التهديد والتخويف ثم مباشرة الضرب باليد والرجل ثم جمع الأعوان وشهر السلاح)^(٢).

ويقول القرطبي في كيفية الانتقال بين المراتب الثلاث: (فالمنكر إذا أمكنت إزالته باللسان للناهي فليفعله، وإن لم يمكنه إلا بالعقوبة أو القتل فليفعله، فإن زال المنكر بدون القتل لم يجز القتل، وهذا مأخوذ من قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَعْمَانَ إِذْ جَاءُواكُمْ بِالْحَصْبِ﴾ الحجرات: ٩).

ويقول القاضي عبد الجبار: (ولا يجوز العدول عن الأمر السهل الذي يرتفع به المنكر أو يتم به المعروف إلى الأمر الأصعب منه؛ لأن الغرض من هذا الأصل هو إيقاع المعروف وزوال المنكر ، ومتى تحقق ذلك بأمر يسير فلا يجوز العدول عنه عقلاً وشرعاً إلى أمر أشد منه)^(٣).

خامساً: نماذج تاريخية لمرحلة التغيير الآمن:

أعرض هنا بعض الوقائع التاريخية في الخطاب السياسي الإسلامي والتي اعتمدت على الوسائل الآمنة لتغيير المنكر، ومن هذه النماذج على سبيل المثال:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يشكو جاره، فقال: (اذهب فاصبر)، فأتاه مرتين أو ثلاثاً فقال: (اذهب فاطرح متاعك في الطريق)، فطرح متاعه في الطريق، فجعل الناس يسألونه فيخبرهم خبره ، فجعل الناس يلعنونه : فعل الله به، وفعل، وفعل، فجاء إليه جاره فقال له: ارجع لا ترى مني شيئاً تكرهه)^(٤).

يظهر من الحديث السابق أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم للرجل بأن يلقي متاعه في الطريق مع أن هذا الفعل قد لا يؤثر في دفع أذى الجار، لكن هذه وسيلة من وسائل تغيير المنكر بشكل غير مباشر،

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٢٩٣.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٣٢٩-٣٣٣.

(٣) آبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، (ت: ٤١٥هـ)، تحقيق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، شرح الأصول الخمسة، ط ٢، ١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م، ص ١٤٢.

(٤) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في حق الجوار، حديث رقم: ٥١٥٣، وهو حديث حسن.

وإلقاء المتاع في الطريق هو صورة من صور الاحتجاج ولفت انتباه الناس وتحريك الرأي العام ضد المعتدي، وهو ما أدى إلى دفع المنكر.

يقول أبو بكر الخلال: (أخبرني محمد بن علي الوراق أن محمد بن أبي حرب حدثهم قال سألت أبا عبدالله - أحمد بن حنبل - عن الرجل يسمع المنكر في دار بعض جيرانه قال : يأمره قلت: فإن لم يقبل قال: تجمع عليه الجيران وتهول عليه)^(١).

وهذه صورة من صور الضغط على فاعل المنكر بل والاستعانة بالناس لإزالة هذا المنكر من خلال التجمعات العامة وإثارة الرأي العام ضد المعتدي وفاعل المنكر.

٢- وعن إياس بن عبدالله بن أبي ذباب رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: (لا تضربوا إماء الله)، فجاء عمر رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ فقال: ذئرن النساء على أزواجهن فرخص في ضربهن، فطاف بآل رسول الله ﷺ نساء كثير يشكون أزواجهن فقال النبي ﷺ: (لقد طاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن ليس أولئك بخياركم)^(٢).

في هذا الحديث أمر رسول الله ﷺ بعدم ضرب النساء، ثم لسبب معين رخص في ضربهن، لكن الاستخدام الخاطئ لهذه الرخصة جعل النساء يخرجن من بيوتهن ليلاً لدفع الظلم الذي وقع عليهن، والشكوى إلى رسول الله ﷺ بسبب التصرف الخاطئ من قبل أزواجهن.

واللافت للنظر أن النبي ﷺ لم يستنكر خروج النساء من بيوتهن ليلاً، بل وتجمعهن للمطالبة بحقوقهن ورفع الشكوى إلى رسول الله ﷺ لحل مشكلتهن، فلم يتحدث رسول الله ﷺ عن الطريقة والوسيلة التي استخدمت في رفع الأذى والشكوى - وهو إقرار منه ﷺ للطريقة المستخدمة- إنما توجه مباشرة إلى علاج المشكلة لرفعها عن النسوة فكان خطابه ﷺ: (ليس أولئك بخياركم)، أي الرجال الذين استخدموا الرخصة تعسفاً.

٣- صلح الحديبية والذي كان بين رسول الله ﷺ وقريش، حيث تم الاتفاق على مجموعة من النقاط يحترمها الطرفان، وبعد الاتفاق على معاهدة الصلح، وقبل تسجيل بنودها، ظهرت بين المسلمين معارضة شديدة وقوية لهذه الاتفاقية، خاصة في البندين اللذين يلتزم النبي ﷺ بموجبهما وهما: رد من جاءه من المسلمين لاجئاً، ولا يُلزم قريش ردّ من جاءها من المسلمين مرتداً، والبند

(١) الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الحنبلي (ت: ٣١١هـ)، تحقيق: مراد، يحيى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط١، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٣٤.

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، حديث رقم: ٢١٤٦، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب ضرب النساء، حديث رقم: ١٩٨٥، وصححه الألباني.

الثاني يقضي بأن يعود المسلمون من الحديبية إلى المدينة دون أن يدخلوا مكة ذلك العام، بينما كان رسول الله ﷺ ينظر إلى الصلح نظرة أكثر شمولية ووضوحاً للهدف والنتيجة والتي تحققت فيما بعد^(١).

وقد أعلن عمر رضي الله عنه معارضته للاتفاقية فذهب إلى أبي بكر رضي الله عنه وقال له: يا أبا بكر، أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أو لسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلاَمَ نعطي الدنيا في ديننا؟ قال أبو بكر رضي الله عنه: يا عمر، الزم غرزه، فإني أشهد إنه رسول الله ﷺ، قال عمر: وأنا أشهد إنه رسول الله ﷺ، ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أأنت برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلاَمَ نعطي الدنيا في ديننا؟ قال: (أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني)^(٢).

وقد استخدم الصحابة رضوان الله عليهم وسيلة غير مباشرة في الإبداء عن رأيهم المعارض لبعض بنود الصلح وبعض تفاصيله، وذلك عندما فرغ رسول الله ﷺ من قضية كتابة الصلح قال لأصحابه: (قوموا فانحروا ثم احلقوا)، حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلماً لم يقيم منهم أحد دخل على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم بكلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك: نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً^(٣).

يظهر مما سبق كيف أن الصحابة رضوان الله عليهم استعملوا وسيلة الامتناع عن الفعل الذي أمروا به، في صورة من صور الاحتجاج والاعتراض، ولم ينكر عليهم ذلك ﷺ وإنما عالج الامتناع السلمي بوسيلة سلمية وراقية، بأن كان قدوة لهم دون أن يأمرهم أو يوجههم بشكل مباشر فكان ما كان.

هذه بعض الأحداث والوقائع من التاريخ الإسلامي والتي يظهر فيها كيف أن المسلمين من لدن رسول الله ﷺ يستخدمون الوسائل الآمنة سواءً أكان للاحتجاج أو للاعتراض أو لتغيير المنكر، في أسلوب حضاري وراقٍ يعكس صورة الإسلام النقية، والتي تتجنب العنف وسفك الدماء ما أمكن ذلك، وما كان القتال والدفاع المسلح إلا في الحالات التي تستوجب وجود قوة تفرض الهيبة، وتحفظ الأمن والاستقرار.

(١) الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ص ٨٠٨.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٣٤٦.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، حديث رقم: ٢٧٣١ و ٢٧٣٢.

الفرع الثاني: مرحلة التغيير الثوري: وهذا هو القاسم المشترك الثاني لمجموعة أخرى من وسائل تغيير المنكر

أولاً: تعريف التغيير الثوري: الثورة ضد الأمان وفي اللغة: مِنْ ثَارَ الشَّيْءُ ثَوْرًا وَثَوْرَانًا، وَتَثَوَّرَ: هَاجَ، وَثَوْرُ الْغَضَبِ حَدَّتُهُ، وَالثَّائِرُ: الْغَضْبَانُ، وَيُقَالُ لِلْغَضْبَانِ أَهْيَجَ مَا يَكُونُ قَدْ ثَارَ ثَائِرُهُ وَفَارَ فَائِرُهُ إِذَا غَضِبَ وَهَاجَ غَضِبَهُ، وَثَارَ إِلَيْهِ ثَوْرًا وَثَوْرَانًا وَثَبَ، وَالثَّوْرُ: الْوَثْبُ، وَقَدْ ثَارَ إِلَيْهِ، إِذَا وَثَبَ، وَثَارَ بِهِ النَّاسُ، أَي وَثَبُوا عَلَيْهِ^(١).

وقد ورد مصطلح (الثورة) في القرآن الكريم في عدة مواضع، من ذلك قول الله تعالى:

﴿ثُمَّ يُرِثُ الْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٧١)، وقوله: ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ﴾ (الروم: ٩)، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ (الروم: ٤٨)، بمعنى القلب أو الهيجان.

والعرب والمسلمون عرفوا مصطلح الثورة منذ وجودهم، ففي حديث أبي سفيان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: أقبلت غير يوم الجمعة ونحن مع النبي ﷺ فنثار الناس إلا اثني عشر رجلاً، فأنزل الله ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ (الجمعة: ١١)^(٢)، وعن عبد الله ابن مسعود قال: من أراد العلم فَلْيَتَوَرَّ الْقُرْآنَ، فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ^(٣)، وتثوير القرآن: قراءته ومفاتيحه العلماء به في تفسيره ومعانيه^(٤).

وقد كان العرب والمسلمون يستخدمون مصطلح (الثورة)، وغيرها من المصطلحات تكون قريبة من معنى الثورة أو تدل عليها، كمصطلح (الفتنة) وكان يدل على الاختلاف والصراع حول الآراء والأفكار وقيام الأحزاب، وقد كانوا يستخدمون أيضاً مصطلح (الملحمة) من التلاحم في الصراع والقتال، وخاصةً إذا كان القتال في ثورة، وكذلك استخدموا مصطلح (الخروج) و(النهضة) وغيرها، وقد كانوا يصفون المؤرخ إذا كان حجةً في أخبار (الثورات) و (الحروب) فيقولون عنه: إنه عالم في (الفتن) و (الدماء)^(٥).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٠٨. الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٥، ص ١٠١. الزبيدي، تاج العروس، ج ١٠، ص ٣٣٨. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج ١، ص ٨٧. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، باب (وإذا رأوا تجارة أو لهوا...)، حديث رقم: ٤٨٩٩.

(٣) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، (ت: ٣٦٠ هـ - ٩٧١ م)، تحقيق: السلفيدار، حمدي ابن عبد المجيد، المعجم الكبير، ط ٢، ٢٥ م، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، دت، ج ٩، ص ١٣٦.

(٤) الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٥، ص ١٠١.

(٥) ينظر: عمارة، محمد، الإسلام والثورة، ط ٣، ٣ م، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٠-١٢.

أما الثورة في الاصطلاح فيراد بها: العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً، والانتقال به من مرحلة تطويرية معينة إلى أخرى أكثر تقدماً، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمةً، وتمكيناً لسعادة الإنسان ورفاهيته، محققةً بذلك خطوةً على درب التقدم الإنساني، نحو مثله العليا، التي ستظل دائماً وأبداً زاخرةً بالجديد الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاذ والتحقيق^(١).

ومن خلال كل ما سبق، يمكن القول بأن المقصود من مرحلة التغيير الثوري هو: **قيام الكافة تحت قيادة أهل الحل والعقد باستخدام القوة للدفاع عن مبادئ وقيم الحكم.**

ومرحلة التغيير الثوري تقوم على استخدام القوة سواء غير المسلحة أو المسلحة، والضابط بين استخدام السلاح وعدمه:

- أن التغيير الثوري بالقوة غير المسلحة يكون حينما يُهدد الناس في حاجياتهم الأساسية التي تقوم عليها الحياة، والتي إذا فُقدت وقع الناس في الضيق والهرج دون أن تختل الحياة العامة.

- وفي المقابل لا يكون التغيير الثوري بالقوة المسلحة إلا إذا كان التهديد في الضروريات الأساسية التي تقوم عليها حياة الكافة، فإذا ما وقع الاعتداء على هذه الضروريات فإنه سيسبب حرجاً عظيماً ومشقةً كبيرة على كافة الناس، بما يكدر حياتهم ويؤدي إلى اختلال توازن الحياة العامة.

والمقصود من هذا التفريق هو ضبط مسألة استخدام القوة في إطار الدفاع المشروع، كي لا يكون الأمر مدخلاً للعابثين أو الغافلين، فلا يُصار إلى استخدام القوة غير المسلحة إلا بعد أن يشكل المنكر خطراً على حاجيات الناس الأساسية، وكذلك لا تستخدم القوة المسلحة إلا بعد أن يشكل المنكر خطراً على ضروريات الحياة الأساسية، فيُهدد الناس في دينهم أو حياتهم أو أعراضهم أو أموالهم.

وتعرف هذه المرحلة في التصور الوضعي بالمرحلة غير السلمية أو مرحلة (العنف)، وهي: مرحلة يُستخدم فيها العنف كوسيلة للتأثير على الآخرين، إما بدفع العدوان عنهم أو للضغط عليهم لتحقيق مكاسب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، ويمكن للوسائل غير السلمية أن تتخذ أشكالاً وصوراً كثيرة، من مجرد الضرب بين شخصين والذي قد يسفر عن إيذاء بدني أو نفسي وصولاً

(١) المرجع السابق، ص ١٠.

إلى الحرب الشاملة والإبادة الجماعية والتي قد يموت فيها آلاف الأفراد، لذلك اهتم المفكرون والمتفكرون والعلماء بظاهرة العنف لمنع تفشيها في المجتمعات، وإلى قمع وسائلها وأسبابها وذلك للأضرار الكبيرة والآثار العميقة التي قد تنتج عن مرحلة العنف^(١).

ثانياً: مشروعية التغيير الثوري

من الأسماء المرادفة لمصطلح (الثورة) مصطلح (الخروج)، ويقصد به الخروج على الحاكم المسلم، فالتغيير الثوري باستخدام القوة هو صورة من صور الخروج على الحاكم، والحديث عن المشروعية هنا لا ينفصل مطلقاً عن الحديث السابق حول مشروعية الدفاع الشرعي العام، إذ تعد هذه الوسائل نوعاً من أنواع الدفاع، والتي جاءت النصوص الوفيرة والتي تقضي بوجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصوص العديدة في الأمر بالتصدي للظلم ومقاومة الظالمين، وكل ذلك يصح إيراده هنا للتأكيد على مشروعية هذه الوسائل في التغيير.

لكن ما يميز هذه المرحلة عن غيرها هو استخدام القوة لتغيير المنكر، وهو ما يؤدي في الغالب إلى اضطراب الحياة العامة، وفقدان الأمان على النفس أو المال أو العرض، أو حتى قد يقع فيها القتل وإنهاء حياة الخصم، وهذه الصورة يطلق عليها الفقهاء الخروج على الحاكم، وتُبحث عادةً تحت مسألة حكم حمل السلاح في إنكار المنكر على الحاكم الظالم، وتفصيل ذلك:

• آراء الفقهاء في استعمال السلاح لإسقاط الحاكم، وقيل الحديث عن ذلك لا بد من تمييز

المسائل المتفق عليها أولاً، ثم استعراض المسائل المختلف فيها، على النحو التالي:

١- الخروج على الحاكم الكافر كفوياً بواحاً، وأساس هذه المسألة حديث عبادة الصامت ﷺ

قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا.. وأن لا ننازع الأمر أهله، فقال: (إلا أن تزوا كفوياً بواحاً عندكم من الله فيه برهان)^(٢).

فقد اتفق الفقهاء على عزل الحاكم الكافر بكفر لا يحتمل التأويل، أو بتركه الصلاة أو تركه الدعوة إليها كما جاء في حديث رسول الله ﷺ حين قال: (يُستعمل عليكم أمراء، فتعرفون،

(١) ينظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الشبكة العنكبوتية، مصطلح (عنف).

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث رقم: ٧٠٥٦، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم: ١٧٠٩.

وتتكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع)، قالوا: ألا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: (لا، ما صلوا)^(١).

لذلك كان الإسلام شرطاً أساسياً من شروط رئاسة الدولة في الإسلام؛ لأن وظيفة الحاكم تكمن في تنفيذ أوامر الشريعة وأحكامها، فلا يتصور من شخص غير مؤمن بهذه الشريعة أن ينفذ أوامرها ويجتنب نواهيها، يقول القاضي عياض: (فلو طرأ عليه كفر أو تغيير للشرع، أو بدعة خرج من حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه، وخلعه، ونصب إمام عادل، إن أمكن ذلك)، ويقول: (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، وكذا لو ترك إقامة الصلوات، والدعاء إليها)^(٢).

٢- الخروج على الحاكم المنحرف، ويقصد بذلك الخروج على الحاكم الفاسق والعاصي فيما دون الكفر البواح، كأن يتخلى الحاكم عن تطبيق الإسلام أو تطبيق بعضه منهجاً وحكماً، أو حدوث خلل في سلوكه وصفاته، وهذه من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء على عدة آراء^(٣):

الرأي الأول: يقول بوجوب الخروج على كل انحراف من الحاكم كفراً كان أو دونه، وأصحاب هذا الرأي هم المعتزلة والزيدية والخوارج وابن حزم، وقالوا: (ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي، ونقيم الحق) واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا نَعَاوَنُوا عَلَى

الْإِثْمِ وَالْمُدُونِ﴾ (المائدة: ٢)، وبقوله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغْتُمْ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَىٰ حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾

(الحجرات: ٩)، وبقوله: ﴿لَا يَتَّالِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)^(٤).

وفي وجوب إسقاط الحاكم المنحرف بقوة السلاح يذكر ابن حزم أن القول بالوجوب هو رأي علي بن أبي طالب عليه السلام ومن معه من الصحابة، ورأي أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير ومن

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء في ما يخالف الشرع...، حديث رقم: ١٨٥٤. وينظر: الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٣٦.

(٢) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن محي الدين (ت: ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط ٢، م ١٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ج ١٢، ص ٢٢٧-٢٢٩.

(٣) ينظر: هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ج ١، ص ١٢٣.

(٤) الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط ١، م ١، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٤٥١.

معهم من الصحابة، ورأي معاوية وكل من معه، ورأي الحسين بن علي، ورأي عبدالله ابن الزبير، وكل من قام معه في الحرة من الصحابة والتابعين^(١).

الرأي الثاني: القول بحصر وجوب الخروج حين ظهور الكفر البواح، وما إليه، ووجوب السمع والطاعة فيما دون ذلك من الانحرافات، وتحريم الخروج على الحاكم من أجلها، وفي هذا ينقل النووي عن القاضي عياض: (وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين: لا ينعزل بالفسق والظلم، وتعطيل الحقوق، ولا يُخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه، وتخفيفه، للأحاديث الواردة في ذلك)^(٢).

يقول القرطبي: (وإنما منع من مقاتلتهم مدة إقامتهم الصلاة التي هي عنوان الإسلام أو الفارق بين الإسلام والكفر؛ حذراً من تهيج الفتن، واختلاف الكلمة، وغير ذلك، مما يكون أشد نكارةً من احتمال نُكرهم، والمضارة على ما يُنكر منهم)^(٣).

الرأي الثالث: ذهب بعضهم إلى القول بإباحة الخروج على الحاكم المنحرف فيما دون الكفر البواح، بحجة أن بعض الصحابة لم يشاركوا في الخروج على الظلمة، ولم ينكروا عليهم في ذات الوقت^(٤).

الرأي الرابع: وهو ما ذهب إليه بعض المعاصرين بأنه يجب الصبر على الحاكم الفاسق الظالم، ووجوب الصبر على الحاكم المنحرف بفسق أو ظلم ليس على اطلاقه، وإنما هناك حالات معينة من الانحرافات التي توجب القتال وإن لم تصل إلى درجة الكفر البواح؛ وذلك لما لهذه الحالات من خطورة كبيرة على المجتمع الإسلامي إذا وجدت فيه، ومن هذه الحالات:

الحالة الأولى: تطبيق الحاكم المسلم غير الشرع الإسلامي، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ

يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤).

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، (ت: ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤ م)، تحقيق: أحمد شاكر، المحلى، ط١، ١٢م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج٩، ص٣٦٢.

(٢) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج٨، ص٣٧.

(٣) ابن علان، محمد علي بن محمد بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، (ت: ١٠٥٧ هـ)، اعتنى به: خليل مأمون، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ط٤، ٨م، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ج١، ص٤٦٠.

(٤) عبد التواب، محمد سيد، الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي، ط١، ١م، دار عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٣ م، ص٤٧٦.

الحالة الثانية: أن يطبق الحاكم المسلم بعض أحكام الشرع في بعض المجالات، وتبني غير أحكام الشرع في مجالات أخرى، يقول تعالى: ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة: ٤٩).

الحالة الثالثة: موالة الحاكم المسلم للدول الكافرة في الاعتداء على الأمة أو التآمر عليها أو الكيد بها، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ فِيهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ حَرِحْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِ وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المنحنة: ١).

الحالة الرابعة: ترك الصلاة وإقامتها، ودليل ذلك حديث: ألا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: (لا، ما صلوا)^(١)، أي لا يقاتل الحاكم ما أقام الصلاة ودعا الناس إليها.

الحالة الخامسة: قتال الحاكم المنحرف إذا ظهرت المعصية البواح، أي: المعصية السافرة التي تجري بين الناس بشكل ظاهر وواضح من غير أن يكون هناك من ينكر أو يغير هذا المنكر، ودليل ذلك ما رواه ابن حجر في الفتح لحديث منازعة أولي الأمر (وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تكون معصيةً لله بواحاً)^(٢).

ومفهوم هذه الرواية أي: قاتلوا أصحاب السلطة إذا كانت معصية لله بواحاً، أي: ظاهرة مستعلنة لا يواجهونها بتغيير ولا نكير^(٣).

وبعد استعراض الآراء السابقة والحالات المختلفة في مشروعية الخروج المسلح على الحاكم المنحرف وبعد بيان الأدلة الواردة في ذلك، فإن الباحث يرجح الرأي الرابع القائل بمنع الخروج على الحاكم المسلم المنحرف بفسق أو فجور إلا في الحالات الخمس المذكورة سابقاً، والتي دلت النصوص على مشروعية استخدام القوة المسلحة لإسقاط الحاكم الظالم، وإن كان هذا

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء في ما يخالف الشرع...، حديث رقم: ١٨٥٤.

(٢) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٨.

(٣) ينظر: هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ج ١، ص ١٢٩. عبد التواب، الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي، ص ٤٧٩-٤٨٤.

الانحراف لا يصل إلى درجة الكفر، إلا أن النصوص الشرعية جعلته في مرتبة الكفر البواح؛ وذلك لما لهذه الانحرافات من آثار خطيرة تهدد المجتمع الإسلامي كما الكفر البواح^(١).

ثالثاً: خصائص التغيير الثوري

١- **علوية المرجع**، فالأمر بالتغيير الثوري في الخطاب السياسي الإسلامي يرجع إلى حديث رسول الله ﷺ: (يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمْرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ، وَتَتَكْرَهُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرَأَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مِنْ رَضِيَ وَتَابِعَ)، قالوا: ألا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: (لا، ما صلوا)^(٢) وقبل ذلك وبعده النصوص الواردة في منع الظلم ومحاربة الظالمين والمفسدين، فالأمر بالتغيير الثوري والوسائل المستخدمة فيه مرده ومرجعه إلى الشريعة الإسلامية، وبذلك يكون التغيير تنفيذاً لأمر الشارع الحكيم، فلا قدرة ولا سلطة لأحد بإلغاء هذا الأمر.

٢- **حق الكافة في التغيير**، لأنها تملك حق الدفاع الشرعي العام حال وجود أسباب هذا الدفاع، فحق الأمة في تغيير المنكر حق عام لا يمكن حصره في صورة معينة أو مرحلة محددة، فمراتب التغيير العليا الواردة في حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه)^(٣)، هي مراتب عامة تشمل التغيير بكافة أشكاله ومراحله، وذلك لأحقية الناس في تغيير المنكر متى وجد، وبالطبع لا يكون ذلك إلا عند توفر الشروط والضوابط العامة لهذا التغيير.

٣- **وجود الضرورة**، وتعزّف الضرورة بأنها: (ما يهدد الإنسان بهلاك نفسه أو نسله، أو تلف ماله، أو ذهاب عقله إذا لم يقدم على الشيء الممنوع)^(٤)، والضرورة من الأمور التي تمتاز بها مرحلة التغيير الثوري، حيث يُلجأ إليها عند الحاجة الملحة، أو عند وجود مشقة كبيرة تضطر الإنسان للإقدام على التغيير بشكل استثنائي للحفاظ على نمط حياته، أو للحفاظ على دينه أو نفسه أو ماله أو عرضه.

لذلك تُستمد مشروعية استخدام القوة في التغيير الثوري من كون الفعل ضرورياً وملحاً، وعندما تنتهي هذه الضرورة يفقد الدفاع مشروعيته ووجوده على التلازم مع وجود الضرورة، لذلك يشترط عند الانتقال من مرحلة التغيير الآمن إلى مرحلة التغيير الثوري أن تُستنفذ كل الوسائل الآمنة في تغيير المنكر، فإذا لم يتحقق زوال المنكر وكان الضرر كبيراً فإنه يُتوجه إلى استخدام الوسائل التي تعتمد القوة سواءً غير المسلحة أو المسلحة وذلك للضرورة الطارئة، فإذا ما

(١) ينظر: هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ج ١، ص ١٢٩.

(٢) سبق تخريجه ص ١٣٣. وينظر: الأنصاري، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ص ٤٣٦.

(٣) سبق تخريجه ص ٢٩.

(٤) الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج ١، ص ٤٠.

زال الطارئ زال مبرر استخدام القوة؛ لأن استخدام القوة كان لوجود الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها.

٤- **خاصية الاستثناء**، حيث تُعتبر مرحلة التغيير الثوري من مراتب الضرورة والحاجة الملحة كما تبين سابقاً، وحكم الضرورة المنضبطة بقواعد الشريعة يترتب على وجودها أمور عدة منها: رفع الإثم عن المضطر كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، ويترتب على وجود الضرورة أيضاً: تقرير أحكام استثنائية مشروعة لها تناسبها، فتقتضي إباحة المحظور، أو ترك الواجب، أو تأخيرها، خلافاً للقواعد العامة المطردة المطبقة أو الواجب تطبيقها في الأحوال العادية، فتؤثر الضرورة في الحكم الشرعي فترفعه مؤقتاً، أو تعدل فيه أو تغيره^(١).

وقد أقر الإسلام التجاوز الضروري في الحالات الاستثنائية خاصة إذا كان الأمر متعلقاً بالضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ لأن أحكام الشريعة إنما جاءت للمحافظة على هذه الضروريات، وكل ما يحفظ هذه الأصول هو مصلحة، وما يضيعها هو مفسدة يجب رفعها، لأن قيام هذه الضروريات قيام للمصالح وضياعها وفقدانها فساد وتهاجر وفوت حياة^(٢).

ومن خلال كل ما سبق يمكن القول إن حكم الدفاع الشرعي العام من خلال مرحلة التغيير الآمن هو حكم أصلي عام له ضوابطه وأصوله المعتمدة، أما حكم الدفاع الشرعي العام من خلال مرحلة التغيير الثوري فحكمها حكم استثنائي، يتم فيها الانصراف والعدول عن الحكم الأصلي لتحقيق مقصود الشارع من تشريع الأحكام وهو جلب المصالح ودرء المفسدات بهدف إقامة العدل وإنصاف الكافة.

رابعاً: نماذج عملية لمرحلة التغيير الثوري

والمقصود بالنماذج العملية هنا تلك الوسائل المستخدمة في مرحلة التغيير الثوري وهي كما تبين سابقاً تكون في نوعين:

- مرحلة التغيير الثوري باستخدام القوة غير المسلحة.

- مرحلة التغيير الثوري باستخدام القوة المسلحة.

(١) المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٢٥.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٢، ص ١٧-١٧. الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٣١.

١- **مرحلة التغيير الثوري باستخدام القوة غير المسلحة**، ويقصد بهذا النوع من الوسائل هو استخدام وسائل القوة غير المسلحة التي هي دون القتل وإزهاق الروح، أو التي لا تسبب الموت، مما يعني أن هذا النوع من الوسائل يسبب الألم سواء المادي أو المعنوي بهدف الضغط على الطرف الآخر، للكف عن الاعتداء وإزالة المنكر، شريطة أن لا يصل الأمر إلى إنهاء حياته.

ويمكن استخدام هذه الوسائل حينما يكون الاعتداء كبيراً وأثره عظيماً على الناس الذين استفدوا كافة الوسائل الآمنة لتغيير المنكر، ولم يؤثر في المعتدي أو فعل الاعتداء، فُتُسْتخدَمُ هذه الوسائل حينما يُهدد الناس في حاجياتهم الأساسية التي تقوم عليها الحياة، والتي إذا فقدت وقع الناس في الضيق والحرَج دون أن تختل الحياة العامة.

وذلك بأن يكون الاعتداء على الحريات العامة بشكل غير مباشر، فيكون الاعتداء من خلال إرهاب الناس والتعدي عليهم بشكل يؤثر على المدى البعيد لا القريب، بشرط أن لا تُهدد الضروريات الأساسية، وتُعد هذه المرحلة وسطاً بين مرحلة التغيير الآمن وبين مرحلة التغيير الثوري باستخدام القوة المسلحة.

ومن صور هذا النوع:

• **العصيان المدني**: وذلك يكون بخرق متعمد للقوانين والقواعد المقررة في الدولة بالطرق السلمية وبكل علانية، فالعصيان المدني يتميز بأنه يأتي في سياق خرق قوانين ظالمة أو قوانين وضعت لحماية ممارسات جائرة وغير أخلاقية، ومن هنا كان العصيان المدني صيغة احتجاج لاعنفية وعلنية بشكل مدروس ومتعمد لخرق القانون أو القواعد أو النظام الظالم^(١).

• **الدفاع المباشر**: ويقصد بذلك الاحتكاك المباشر مع المعتدي من خلال استخدام وسائل لا تؤدي إلى قتل المعتدي، كالاشتباك بالأيدي أو الاشتباك بالأسلحة غير القاتلة، كالعصا والحجر وما يسبب الألم أو الإصابة عادةً دون إحداث القتل وإنهاء حياة المعتدي.

٢- **مرحلة التغيير الثوري باستخدام القوة**، والمقصود بهذه المرحلة هو استخدام القوة للدفاع الشرعي عن مبادئ وقيم الحكم، ولحماية الحقوق والحريات، من خلال استخدام القوة والتي غالباً ما تؤدي لأضرار أكبر من أضرار المراحل والأنواع السابقة، وذلك لردع المعتدي ومنعه من اعتدائه إذا ما أصر عليه.

(١) مناع، الإمعان في حقوق الإنسان، ج ١، ص ٣٠٦

ويمكن استخدام هذا النوع من الوسائل حين يكون الاعتداء على كافة الناس وبشكل كبير وشامل، وحين يكون الضرر يلحق الأمة كلها، ويكون فعل المعتدي سبباً لتكدر الحياة وفقدان الاستقرار فيها، لذلك يُلجأ إلى استخدام هذا النوع من الوسائل حين تُهدد ضروريات الحياة الأساسية: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، والتي تقوم عليها أحوال الناس عندها يظهر مثل هذا النوع من الوسائل؛ لأنه إذا فقدت هذه الضروريات وقع الناس في ضيق وحرَج كبيرين، بما يؤدي إلى اختلال الحياة العامة وعدم قيام قائمةٍ لأحد.

يقول الغزالي: (إن مقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)^(١).

ومن صور هذا النوع:

• استخدام القوة غير التقليدية، ويقصد بذلك القوة الفعالة التي تبني الدول وتُنشئ المؤسسات، كالاقتصاد، والإعلام، والسياسة، والتحالفات الداخلية والدولية وغيرها، فيمكن للقائمين على الدفاع الشرعي العام استخدام قوة الاقتصاد في دفع المنكر الواقع من قبل الدولة أو الحاكم، وذلك من خلال المقاطعة الاقتصادية، أو من خلال امتناع التعامل مع مؤسسات الدولة مالياً بما يؤثر على الاقتصاد العام، أو من خلال استخدام قوة السياسة كتشكيل تيارات وتحالفات معارضة لسياسات الدولة الظالمة، بما يُشكل ورقة ضغط على النظام السياسي على الصعيد الداخلي والخارجي، بما قد يؤدي إلى إزالة المنكر وتغييره.

ويمكن أيضاً إنشاء مؤسسات بديلة لمؤسسات النظام الحاكم، بما يضمن تقديم الخدمات للناس وحفظ مصالحهم مع التأثير على المؤسسات الرسمية وإشعارها بالمقاطعة والمفاصلة السياسية والاجتماعية في وقت واحد.

• استخدام القوة التقليدية، وذلك من خلال استخدام الأسلحة التي تهدد وجود الطرف الآخر وتمنعه من ارتكاب المنكر وتردعه عن فعله، وهذه الأسلحة تكون بحسب المتعارف عليه عند كل أمة، وبحسب متغيرات كل عصر وتغير الوسائل المستخدمة فيه.

(١) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٣١.

فكانت الأسلحة فيما سبق تتمحور حول السيف والرمح والسهم، فصارت في زماننا تدور بين السلاح الأبيض والناري والمدفعي وغيرها، لكن ما يجب التنبيه إليه، هو أن هذه الوسائل لا تُستخدم من قبل الكافة بشكل عفوي وبسيط، إذ الأمر بحاجة لكثير من الدربة والحكمة، وقد لا يتوافر ذلك في الجماهير، لذلك لا يُصار إلى استخدام هذا النوع من الوسائل إلا بوجود جهة أمنية أو عسكرية من مؤسسات الدولة تقوم وتشرف على مثل هذه المرحلة، وهو ما سيتم بيانه في فصل الضوابط.

خامساً: نماذج تاريخية لمرحلة التغيير الثوري

عند استقراء التاريخ الإسلامي واستعراض الأحداث والتحويلات الكبرى فيه، يدرك الإنسان حجم الحراك السياسي والاجتماعي والثقافي الذي عاشته الأمة خلال تلك القرون، لذلك فحجم الأحداث والوقائع يكاد لا يحصى في هذا الباب، فأقتصر على ذكر نموذجين على مرحلة التغيير الثوري والذي مارسه الشعوب على مدار التاريخ الإسلامي، ومن هذه النماذج:

١- ثورة الخوارج: واسم الخوارج يقع على تلك الطائفة التي خرجت على رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب عليه السلام، وأن خروجهم عليه هو العلة في تسميتهم بهذا الاسم، يقول أبو الحسن الأشعري: (والسبب الذي سموا له خوارج خروجهم على علي عليه السلام لما حكم) ^(١).

ونشأت فرقة الخوارج إثر احتدام الصراع بين علي بن أبي طالب وبين خصومه وخاصة بني أمية، فتولدت فرقة الخوارج (المحكمة) التي أعلنت الثورة ضد كل من علي ومعاوية على السواء، والأسس النظرية التي تستند إليها هذه الفرقة تدور حول: ظهور فسق الحاكم، أو الجور، أو ضعف الإمام، مثل ما اتهموا عثمان بالضعف والجور، فكانت مشروعية ثورتهم ^(٢).

ولقد تصاعدت ثورات الخوارج، واستمرت، منذ حربهم لعلي بن أبي طالب عليه السلام سنة ٣٨ هـ بالنهروان، حتى تحولت إلى حراك جماهيري مسلح ضد بني أمية أسهم إسهاماً كبيراً في إضعاف دولتهم، الأمر الذي أتاح ظهور دولة بني العباس، ففي هذه الفترة شهدت عديد من المدن والأقاليم ثورات وتمردات وانتفاضات أشعلها الخوارج وقادها أمراء عقدت لهم البيعة، وبذلك يصبح الخوارج أول فرقة إسلامية منظمة ولدت في إطار مبدأ (مشروعية الثورة في الفكر الإسلامي) ^(٣).

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٠٧. وينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٣٢. ابن حزم،

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ١١٣.

(٢) عمارة، الإسلام والثورة، ص ٢١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٦.

٢ - ثورة أهل المدينة

لما ولي الوليد بن عتبة بن أبي سفيان الحجاز أقام يريد غرة عبد الله بن الزبير فلا يجده إلا محترزاً ممتنعاً، وثار نجدة بن عامر النخعي باليمامة حين قُتل الحسين، وثار ابن الزبير بالحجاز، فعزل يزيد الوليد، وولى عثمان بن محمد بن أبي سفيان فبعث إلى يزيد وفداً من أهل المدينة، فيهم: عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة، وعبد الله ابن أبي عمرو بن حفص ابن المغيرة المخزومي، والمنذر بن الزبير ورجالاً كثيرين من أشرف أهل المدينة، فقدموا على يزيد فأكرمهم وأحسن إليهم، وأعظم جوائزهم فأعطى عبد الله بن حنظلة، وكان شريفاً فاضلاً عابداً سيّداً، مائة ألف درهم، وكان معه ثمانية بنين، فأعطى كل ولد عشرة آلاف^(١).

فلما رجعوا إلى المدينة قام عبد الله بن حنظلة الغسيل فقال: جئتم من عند رجل لو لم أجد إلا بني هولاء لجاهدته بهم، وقد أعطاني وأكرمني وما قبلت منه عطاءه إلا لآتقوى به، فخلعه الناس، وبايعوا عبد الله بن حنظلة الغسيل على خلع يزيد وولوه عليهم، ولما دخل عام ٦٣ هـ أخرج أهل المدينة عثمان بن محمد بن أبي سفيان عامل يزيد، وحاصروا بني أمية بعد بيعتهم عبد الله بن حنظلة، فاجتمع بنو أمية ومواليهم ومن يرى رأيهم في ألف رجل حتى نزلوا دار مروان ابن الحكم فكتبوا إلى يزيد يستغيثون به فبعث إلى عمرو بن سعيد فأقرأه الكتاب وأمره أن يسير إليهم فردّ وقال: لا أحب أن أتولى ذلك، وبعث إلى عبيد الله بن زياد يأمره بالمسير إلى المدينة ومحاصرة ابن الزبير بمكة فقال: والله لا جمعتهما للفاسق، قتل ابن رسول الله وغزو الكعبة. ثم أرسل إليه يعتذر^(٢).

فبعث إلى مسلم بن عقبة المري، وهو الذي سمّي مسرفاً، وهو شيخ كبير فاستجاب، فنادى في الناس بالتجهز إلى الحجاز، وأن يأخذوا عطاءهم ومعونة مائة دينار، فانتدب لذلك اثنا عشر ألفاً، وخرج يزيد يعرضهم، فأقبل مسلم إلى المدينة ودخل من ناحية الحرّة وضرب فسطاطه بين الصفيين واقتتل الصفيان قتالاً شديداً وانتهى الأمر، إلى غلبة قوات الشام على أهل المدينة بعدما قتل من الطرفين أناس كثير، ولم يقتصر المسرف بذلك بل أباح المدينة ثلاثاً يقتلون الناس ويأخذون المتاع والأموال^(٣).

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٤٤٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٥٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٥٥. وينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٣٧٢-٣٨٠.

الفرع الثالث: الفرق بين مرحلة التغيير الآمن ومرحلة التغيير الثوري

أولاً: أوجه الاتفاق بين مرحلتي التغيير الآمن والثوري:

- ١- أن الوسائل الآمنة والوسائل الثورية والتي تعتمد على القوة، تتفقان في كونهما حقاً للكافة في الدفاع الشرعي العام عن مبادئ وقيم الحكم، وهذا الحق حق أصيل لها من حيث المبدأ والفكرة العامة.
- ٢- من أوجه الاتفاق أيضاً اعتبارهما دفاعاً مشروعاً إذا استنفدا الشروط والأسباب، وتقيداً بالضوابط العامة والخاصة، والذي سيؤدي بالنتيجة إلى رفع المسؤولية الجنائية والأدبية والقانونية.
- ٣- علوية المرجع:

فالأمر بالتغيير الآمن والثوري في الخطاب الإسلامي يرجع إلى حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه)، و يرجع إلى قوله ﷺ: (يُستعمل عليكم أمراء، فتعرفون، وتتكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع)، قالوا: ألا نقاتلهم يا رسول الله؟ قال: (لا، ما صلوا)^(١)، فالأمر بالتغيير والوسائل المستخدمة فيه مرده ومرجعه الشريعة الإسلامية، وبذلك يكون التغيير تنفيذاً لأمر الشارع الحكيم، فلا قدرة ولا سلطة لأحد بإلغاء هذا الأمر.

ثانياً: أوجه الاختلاف بين مرحلتي التغيير الآمن والثوري:

١- بين المسار الآمن والمسار الثوري:

من مميزات الوسائل الآمنة هو الالتزام بالمسار الآمن في كافة مراحل المطالبة بالتغيير، وفي كافة الأوقات، وهو ما يعزز القوة الجماعية المتمثلة في اجتماع الناس. أما الوسائل الثورية فهي مرحلة تتجاوز الوسائل الآمنة لتصل إلى قوة موجهة ضد الدولة، أو تكون هذه القوة موجهة ضد أفراد معينين هم خصوم المعترضين، وهذه القوة ضد الأفراد قد تكون بالإيلام أو بالإصابة والإتلاف أو أحياناً بالقتل.

(١) سبق تخريجه ص ١٣٣.

٢- بين الأصل والاستثناء:

تبين فيما سبق أن الوسائل الآمنة لتغيير المنكر هي بمرتبة حكم الأصل القائم على أدلة ثابتة وقواعد راسخة للدفاع الشرعي العام عن مبادئ وقيم الحكم، أما الوسائل الثورية فحكمها استثنائي عن ذلك الأصل، واستثنيت بسبب ضرورة وقعت على الناس تسبب لهم الضيق والحرَج سواء في حاجياتهم، أو تُكدر صفو الحياة العامة، وذلك بأن يكون الاعتداء على الضروريات الأساسية.

هذه أهم الفروق التي تميّز مرحلة التغيير الآمن عن مرحلة التغيير الثوري، ويظهر أثر هذا التفريق عند رسم حدود وضوابط كل مرحلة، بحيث تصبح المراحل متميزة عن بعضها البعض، كي لا يقع الخلط بينهما، وهو ما سيتم بيانه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

ضوابط الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم

• ضوابط حق الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم

المبحث الأول

• ضوابط أركان الدفاع الشرعي العام ومراحله

المبحث الثاني

تمهيد...

الضوابط جمع ضابط، مصدر (ضَبَّطَ) والضَّبُّبُ لزوم الشيء وحبُّسه، والضَّبُّبُ: لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، وضَبَّطُ الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابطٌ أي: حازم^(١).

أما الضوابط في الاصطلاح فهي أشبه ما تكون بالقواعد، فالبعض جعل الضوابط مرادفة للقواعد، يقول الفيومي: (القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته)^(٢).

وذهب البعض إلى أن الضوابط تختلف عن القواعد، حيث أن الضوابط تجتمع تحتها مسائل من باب واحد، أما القواعد فيكون تحتها مسائل من أبواب مختلفة، يقول ابن نجيم: (والفرق بين الضابط والقاعدة، أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد)^(٣)، والتفريق بين القاعدة والضابط أصح، وقد استعمل الفقهاء الضوابط في معانٍ متعددة، فاستعملوها بمعنى التعريف والأسباب والشروط، والمعيار الذي يكون على الشيء وغير ذلك^(٤). فالضوابط تدور بين حفظ الشيء ولزومه، وبين كونه سبباً أو شرطاً أو معياراً، وهو المراد ببيانه هنا.

وتكمن أهمية وجود هذه الضوابط في أنها تضع النصوص في مكانها الصحيح حسب مراد الشارع وقصده، فيتم فهمها وفق الأطر العليا والمقاصد الكلية في جلب المصالح ودرء المفسد، من خلال إظهار مقصود الشارع وحكمه، ومن خلال هذه الضوابط العليا يتم تحديد ومعرفة الثوابت من المتغيرات بما ينعكس إيجاباً على استنباط الأحكام واستخراج الفتوى، لتحديد مراد الشارع ومقصده من التشريع.

وكل ذلك ليؤكد صلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان، فهو يتفاعل مع تغير الأحداث وتطورها، من خلال تحديد ما هو من الثوابت وما هو من المتغيرات بما يخفف حدة النزاع والاختلاف حول فهم نصوص الشارع الحكيم، فتكون معقولة المعنى واضحة المغزى، يقول ابن عاشور: (إن إغفال المقاصد يؤدي إلى شدة الخلاف، وأن من شأن تحرير المقاصد واستحضارها والاعتماد عليها يقلل من ذلك الخلاف)^(٥).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٣٤٠.

(٢) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة (قعد)، ج٢، ص٥١٠.

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص١٦٦.

(٤) المطرودي، عبدالله، ضوابط الدفاع الشرعي الخاص والآثار المترتبة عليه في الفقه الإسلامي، ج١٨، عدد ٣٧، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المملكة العربية السعودية، جمادى الثاني ١٤٢٧هـ، ص١٧-١٨.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٨١.

وهذه الضوابط تعين القارئ والباحث على استيعاب المسائل المتعددة والمتشعبة والمختلفة في هذه الدراسة على نحو من الظهور والوضوح لمراد الشارع بعيداً عن التناقض والاختلاف، وتكمن أهمية هذه الضوابط أيضاً في تقنين تشعب المسائل وتنوعها، بحيث تنضبط الأفراد والأجزاء في أطرٍ عليا ومقاصد كلية، كل ذلك لتتضح معالم هذا الحق الأصيل للأمم، فتتنظم أركان هذه الدراسة لتؤكد على حق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن مبادئ وقيم الحكم باعتبارها الطرف الأصيل في كل المعادلات الدستورية والسياسية.

المبحث الأول

ضوابط حق الكافة في الدفاع عن المبادئ والقيم

يقصد بالضوابط هنا تلك الشروط والأسباب والمعايير التي تربط المتغيرات بالثوابت، وتجعل النظر في الجزئيات من خلال الكليات، وتخرج الفروع على الأصول، وترد المتشابهات إلى المحكمات، كل ذلك لفهم ووعي الأحكام على مقاصدها الحقيقية التي أرادها الشارع الحكيم، وتفصيل ذلك:

المطلب الأول: ضابط المقاصد الكلية

الفرع الأول: تعريف المقاصد وبيان أقسامها

أولاً: تعريف المقاصد:

المقاصد في اللغة: جمع مَقْصِدٍ مشتق من الفعل قَصَدَ وهو استقامة الطريق والاعتماد، والأَمُّ: قَصَدَهُ له وإليه يَفْصِدُهُ أي: يعتزم التوجه نحو الشيء، والمَقْصِدُ: موضع الشيء، يقال إليه مقصدي ووجهتي^(١).

أما المقاصد في الاصطلاح فقد بُني تعريفها على التصور اللغوي للمقاصد، فقد عرفها الطاهر ابن عاشور بأنها: (المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه)^(٢)، وقد عرفها علاء الفاسي فقال: (المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)^(٣)، وقد عرف الريبوني المقاصد بأنها: (الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد)^(٤).

ثانياً: أقسام المقاصد: يتبين أن المقاصد ليست نوعاً ولا قسماً واحداً، بل هي أنواع متعددة تتنوع بتنوع طبيعة النظر إليها، وما سأطرق إليه هنا هو بيان أقسام المقاصد من حيث العموم والخصوص والكلّي والجزئي، وهي على النحو الآتي:

(١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٢، ص٥٠٥. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج١، ص٣٩٦. بن

سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج٦، ص١٨٦. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج٢، ص٧٣٨.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٨٣.

(٣) الفاسي، علاء (ت: ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط٥، ١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٣.

(٤) الريبوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص١٩.

١- **مقاصد عامة:** ويطلق عليها البعض مقاصد كلية، وهي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية^(١).

وهذه المعاني هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها، والظاهر أن مقاصد الشريعة بعضها أعم من بعض، فما كان أعم فهو أهم، أي أن المقاصد التي روعيت في كثير من أبواب الشريعة أعم وأهم من التي روعيت بعض أبوابها^(٢).

وتشمل المقاصد العامة الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل الضروريات الخمس (حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال)، وإقامة العدل، وحفظ كرامة الإنسان، وصون الحريات العامة، وعماراة الأرض^(٣).

يقول العز بن عبدالسلام في معرض بيانه للمصلحة المعتبرة: (ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك)^(٤).

والمقاصد العامة إنما عرفها العلماء بالاستقراء والبحث في النصوص، والاستقراء هو جهد ذهني يتصوره المجتهد من خلال أسس وقواعد، فتصور المقاصد بشكلها المتداول قابل للتطوير والتجديد، لذلك اختلفت رؤية الفقهاء في ترتيب الضروريات، فمنهم من قدم الدين على النفس، ومنهم من أخر الدين وقدم النفس، وكذلك الأمر في المال والعرض، فما توصل إليه الفقهاء هو جهد عظيم وإنجاز كبير في وضع أسس وقواعد وهيكلية عامة للمقاصد إلا أن ذلك يعد جهداً بشرياً يقبل التطوير، ولا يلزم منه أن يكون حقيقة الشرع كلها، وقد حاول بعض المعاصرين تجديد أو تفسير مصطلح حفظ النفس والعرض إلى مصطلح (حفظ الكرامة) أو (حفظ الكرامة البشرية)، ومفهوم الكرامة البشرية لصيقٌ بمفهوم (حقوق الإنسان) الذي تصوره كثير من المعاصرين للمقاصد الشرعية، ويعتبر هذا التصور آلية قوية لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويلامس همومهم وتلبية حاجياتهم الأساسية^(٥).

ولم يقف الأمر عند التطوير والتجديد وإعادة التعريف إنما تجاوز ذلك إلى إضافة أنساق مقاصدية جديدة، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور حين جعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٨٣.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٩.

(٣) ينظر: عودة، جاسر، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط ٣، ١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠٠٨م، ص ١٦-٢٢.

(٤) العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ١٦١.

(٥) عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ص ٢٠-٢٣.

الأمة، وجعل مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف من المقاصد الأساسية للشريعة، وقسم ذلك إلى شيء خاص بالفرد وآخر بالأمة، وقدم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالفرد^(١).

وتحديد الضروريات يخضع لما هو متحرك لا لما هو ثابت، وهو الفهم الذي يدعو إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، فيمكن أن يضاف إلى المقاصد: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في الانتخاب والعمل والعلاج^(٢).

٢- مقاصد خاصة: وهي المصالح والمعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصصة، والتي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين أو مجال من المجالات، أو في أبواب قليلة متجانسة، من هذه المقاصد على سبيل المثال:

- مقاصد الشارع في أحكام العائلة كمقصد عدم الإضرار بالمرأة.
- مقاصد الشارع في التصرفات المالية كمقصد منع الضرر.
- مقاصد الشارع في القضاء والشهادة كإثبات الحقوق.
- مقاصد الشارع في العقوبات كمقصد الردع.
- مقاصد الشارع في التبرعات كإغناء الفقير عن السؤال.

وغيرها من المقاصد الخاصة المنعقدة في باب واحد أو مجال معين من مجالات التشريع الإسلامي^(٣).

٣- مقاصد جزئية: ويراد بها تلك الحُكْم والأَسْرار والأغراض التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات، وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة، أو إباحة أو شرط أو سبب، كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرص في الترخيص لمن لا يطبق الصوم، أو كمقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة والمتناثرة في كتب الفقه الإسلامي^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٨. وينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٨٣-١٨٥.

(٢) عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ص ٢٦.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٠. عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ص ١٧.

(٤) جغيم، نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط ١، ١، دار النفائس، عمان، ٢٠٠٢م، ص ٢٦-٣٥. عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ص ١٦-١٧. الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٠.

وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء، لأنهم أصل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها، أو كثيراً ما يحددون، أو يشيرون إلى هذه المقاصد الجزئية في استنباطاتهم واجتهاداتهم، إلا أنهم قد يعبرون عنها بعبارات أخرى كالحكمة، أو العلة، أو المعنى وغيرها^(١).

بناءً على كل ما سبق يمكن القول بأن المقاصد منظومة معقدة، ليست على نسق أولي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، بل يمكن تصورها أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد، حيث يمكن النظر إليها من بعد الضروريات والحاجيات والتحسينيات على نسق هرمي، تحتل فيه الضروريات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن النظر إليها من بعد العام والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب، تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب، وتبنى عليها أبواب الخصوصية، ثم تبنى العموميات على الخصوصيات، أو يمكن تخيلها على نسق شجري تحتل الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كل ذلك يعد تعدداً للأنساق والأبعاد التي هي خاصية أصيلة من خصائص التفكير الإنساني، بما يضمن مرونة للتجديد المستمر في البناء المقاصدي، مما ينعكس على مرونة متجددة للفقهاء الإسلاميين^(٢).

الفرع الثاني: مدى اعتبار المقاصد الكلية وعلاقتها بحق الكافة

أولاً: المقاصد الكلية في الشريعة والقانون

عند البحث عن مشروعية المقاصد ومدى اعتبارها فإن أول ومضة تنطلق من كتاب الله العظيم الذي يخاطب العقل ويحاوّر أصحابه، فبيّن لهم المنافع ومحاسن الأمور من المضار والمساوئ، وكذلك الأمر في سنة رسول الله ﷺ، يقول ابن القيم: (والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة)^(٣).

لذلك أقتصر في هذا المقام على استحضار بعض النماذج للمقاصد الكلية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية ثم أتبعهما بالتصور العام للمقاصد في القوانين الوضعية، من خلال النقاط التالية:

(١) المرجع السابق، ص ٢٠-٢١.
 (٢) عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ص ٢٦-٢٨.
 (٣) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج ٢، ص ٢٢.

١- المقاصد الكلية في القرآن الكريم

أ- يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، يقول الألوسي في بيان

هذه الآية: (ووجه ذلك أنه عليه الصلاة والسلام أرسل بما هو سبب لسعادة الدارين ومصحلة النشأتين، إلا أن الكافر فوّت على نفسه الانتفاع بذلك وأعرض لفساد استعداده عما هنالك، فلا يضر ذلك في كونه ﷺ أرسل رحمةً بالنسبة إليه أيضاً كما لا يضر في كون العين العذبة مثلاً نافعة ولو لم ينتفع الكسلان بها لكسله، وهذا ظاهر خلافاً لمن ناقش فيه)^(١).

ب- ويقول تعالى: ﴿ مَن عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ

أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (النحل: ٩٧)، وهذا وعد من الله لمن عمل صالحاً، وهو العمل المتابع

لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، من ذكر أو أنثى من بني آدم، بأن يحييه حياة طيبة في الدنيا، وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة^(٢)، وفي ذلك يقول الألوسي: أن قوله تعالى: ﴿ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً

طَيِّبَةً ﴾ (النحل: ٩٧) إشارة إلى درء المفسد، وقوله سبحانه: ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ ﴾ (النحل: ٩٧) إشارة إلى جلب المصالح^(٣).

٢- المقاصد الكلية في السنة النبوية

أ- عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ؓ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا

لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَبْتَزَّوْجَهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ)^(٤).

ويقول الشاطبي في معرض بيانه للأحكام الخمسة ومدى تعلقها بالأفعال والمقاصد: (الأحكام

الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد؛ لم تتعلق بها)^(٥).

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٢، ص ٤٨٦.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٥٢٠.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٢٩٦.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، حديث رقم: ١، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب، كتاب الإمارة، باب قول ﷺ (إنما الأعمال بالنية)، حديث رقم: ١٩٠٧.

(٥) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٢٣٤.

ج- وقد ذكر النبي ﷺ كثيراً من الأحكام التفصيلية حيث بيّن مقاصدها ووصف عليها المؤثرة، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

- قوله ﷺ: (إِنَّمَا جُعِلَ الاستِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ البَصْرِ)^(١).
- وقوله ﷺ: (إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّاقَةِ الَّتِي دَقَّتْ عَلَيْكُمْ)^(٢).
- وقوله ﷺ في الهرة: (إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنْ الطَّوَافِينِ عَلَيْكُمْ وَالتَّوَافَاتِ)^(٣).

وهكذا الحال في أغلب الأحكام الشرعية التي قررها رسول الله ﷺ، والتي هي امتداد للمنهج الرباني الوارد في القرآن الكريم، إذ جاءت هذه الشريعة ابتداءً لتخاطب العقول وأصحابها فكان الخطاب الإلهي: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩)، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران: ١٣)، ﴿فَأَقْصِبْ قَلْبُكَ لِغَلَامِهِمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٦)، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَاتِ أَمْ عَلَي قُلُوبِ أَقْبَالِهَا﴾ (محمد: ٢٤)، ﴿كَذَلِكَ نَقُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الروم: ٢٨).

٣- المقاصد في الدول المعاصرة

تُعرَّفُ المقاصد في الدول المعاصرة تحت ما يسمى بالصالح العام (public interest)، ويمكن تعريف الصالح العام بأنه: الأداة التي تتحكم في مباشرة الحقوق الخاصة في المجتمع، والذي تعبّر عنه الطبقة الحاكمة بوازع من ضميرها ووجهة نظرها لحاضر ومستقبل الدولة التي تنتمي إليها، وإدراكهم للقيم العامة كالعدالة الاجتماعية والحرية وسيادة القانون، فهي مفاهيم وطنية ومحدودة في إطار الدولة الواحدة، وهي تعبر عن وجهة نظر وضمير الطبقة الحاكمة^(٤).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، حديث رقم: ٦٢٤١، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأدب، باب تحريم النظر في بيت غيره، حديث رقم: ٢١٥٦.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي حديث رقم: ١٩٧١.

(٣) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، حديث رقم: ٢٢٥٨٠، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سور الهرة، حديث رقم: ٩٢، وقال: حديث حسن صحيح.

(٤) ينظر: المصري، سعيد محمد، أساسيات في دراسة الإدارة العامة، ط٣، م١، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٨٣م، ص٣٥. جيمس، ترجمة: عامر الكبيسي، صنع السياسات العامة، ط١، م١، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ١٩٩٩م، ص٦٥.

وبذلك يختلف مضمون الصالح العام من دولة إلى أخرى حسب الفلسفة التي تعتنقها الدولة في المجال السياسي، وبناءً على الأفكار الاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها، لكن يمكن تحديد ما يميز به الصالح العام في الدولة المعاصرة -بوجه عام- بأمرين:

أولهما: أنه زمني أو دنيوي بحت. ومن ثم فلا دخل لأي عنصر ديني أو روعي في تحديد فكرة الصالح العام.

والأمر الثاني: أن مضمون فكرة الصالح العام يُحدد من خلال الحياة الاجتماعية والسياسية في الدولة. وتتولى القوى السياسية تحديد فكرة الصالح العام ومحتواها من خلال الالتزام بأراء الناخبين ومتابعة مؤشرات الرأي العام، ومن هنا تختلف فكرة الصالح العام في الدولة المعاصرة عن تحقيق مصالح الناس في الدولة الإسلامية^(١).

فالمقاصد في الدول المعاصرة يُقتصر اعتبارها كأحد الموجهات السياسية للحكومة في الداخل والخارج، وهي قابلة في مضمونها ووسائلها للتغير بحسب إرادة الشعب أو المجلس النيابي أو الجماعة الحاكمة.

أما المقاصد في التصور الإسلامي فتمثل ركناً أساسياً في قيام الحكومة والسلطة، حيث أنها تكون شرطاً لقيامها فإن اعتبر أن المقصد من وجود السلطة وقيامها هو (إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين) فإن القائمين عليها ملزمون بتحقيق هذا الشرط لتقوم سلطتهم وتتأسس حكومتهم، فإذا خرجوا عن مقتضى هذا الشرط انقضت ولايتهم، ولم تجب على الناس لهم حقوق الطاعة والنصرة والنصيحة، وإذا قامت الحكومة غير ملتزمة بتحقيق هذا المقصد وهذا الشرط، فهي حكومة غير شرعية لا يجب على المسلمين طاعتها^(٢).

ثانياً: علاقة ضابط المقاصد الكلية بحق الكافة

عند الكلام عن علاقة المقاصد الكلية بحق الكافة فإنه لا ينفصل الحديث عن احتياج السياسة الشرعية إلى مقاصد الشريعة، إذ تقوم السياسة الشرعية -والدراسة تعتبر من هذا المجال- على اعتماد الرأي والحكمة والتجربة في بناء تفاصيلها ووزن أركانها، وتقوم أيضاً على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهاتان سمتان البارزتان توضحان مدى ارتباط السياسة الشرعية بالمقاصد وحجم الاعتماد عليها.

وتقوم هذه الدراسة على بيان العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإظهار وظائف الحاكم ومهامه المختلفة في المجال الدستوري أو الاقتصادي أو الأمني وغيرها من القيام على تلبية حاجات الناس

(١) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١٣٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص ١٣٤-١٣٥.

ومتطلباتهم من التعليم والصحة وغير ذلك، كل ذلك يقوم على جلب المصالح ودرء المفساد، فالعلاقة بين هذه الدراسة ومقاصد الشريعة في اعتبار المقاصد مرجعية عليا في بيان الأحكام والموازنة بينها.

يقول العز بن عبد السلام: (ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفساد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص)^(١).

وإذا كانت هذه المعاني والمبادئ والتكليفات موجهةً لعموم الناس أفراداً وجماعات وتوزع عليهم بحسب قدرة كل واحد وموقعه وصفته، فإن الدولة هي صاحبة الولاية العامة والمسؤولية القيادية في تحقيق ذلك ورعايته، والمجال الأوسع لترجمة هذه المبادئ هو مجال السياسة الشرعية، والدراسة تندرج ضمن هذا المجال، فالسياسة الشرعية هي التدبير الأمثل للمصالح العامة، بما يحقق مقاصد الشريعة ويتلاءم معها^(٢).

الفرع الثالث: نماذج للمقاصد الكلية

يقصد بهذه النماذج تلك الأصول والقواعد العامة التي يقوم عليها هذا الضابط، كقاعدة الأمور بمقاصدها، أو النظر في الأدلة الجزئية من خلال المقاصد الكلية، أو كاعتبار المال، وغير ذلك من الأصول والقواعد التي يندرج تحتها كثير من الصور والنماذج العملية، من ذلك:

أولاً: الأمور بمقاصدها

فالناظر في نصوص الشريعة وأحكامها يدرك أنها معللة، وأنها كلها تقوم على الحكمة، وأن عليها تقوم على مصلحة الخلق، وهو ما ظهر سابقاً في مدى اعتبار المقاصد في القرآن والسنة، وقد أجمع العلماء -فيما عدا فئة قليلة- على تعليل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح، ولهذا قرر المحققون أن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، سواء أكانت هذه المصالح ضرورية أم حاجية أم تحسينية، وهذه القواعد الثلاث التي قامت عليها الشريعة^(٣).

(١) العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ١٦١.

(٢) الرّيسوني، أحمد، مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، ط ١، ١، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م، ص ١٣٣-١٤٦.

(٣) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص ٢٤٤.

ومما يجب التطرق إليه مسألة التمييز بين العبادات والعبادات، والتي أصل لها الشاطبي في كتابه الموافقات فقال: (الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني)^(١).

والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني لا المباني، وهو ظاهر في كل أحكام الشريعة من المصالح المرسلة والاستحسان وغيرها، أما القول أن الأصل في العبادات اتباع النصوص دون الالتفات إلى المعاني، فهذا لا يعني بحال من الأحوال خلو العبادات من المعاني والمقاصد، فقد أشار القرآن إلى حكم ومقاصد كلية في العبادات:

يقول الله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ (التوبة: ١٠٣)، ويقول سبحانه:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لِمَلَّكُمْ تَنَفُّونَ ﴾ (البقرة: ١٨٣).

فإدراك الحكمة والمصلحة الكلية في العبادات ممكن وواقع، ولكن الذي لا يدرك ولا يعرف هي الحكم التفصيلية في جزئيات العبادات، فلو كانت الحكمة واضحة للعاقل في تفصيل كل أمر، لكان المرء في هذه الحال مطيعاً لعقله، لا مطيعاً لربه الذي خلقه فسواه^(٢)، وهو ما ذهب إليه ابن القيم حين قال: (وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسراراً لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة)^(٣).

أما حق الكافة فهو مما يندرج تحت قسم العادات وهو ما يقع فيه التعليل، بل يقوم الفهم والاستنباط والاستدلال فيه على اعتبار المقاصد والنظر فيها من خلال اجتلاب المصالح ودرء المفاسد، ومن صور ذلك:

١- طبيعة قيام نظام الحكم في الإسلام

من المسائل المرتبطة بالمقاصد الكلية وبالأخص فيما يتعلق بالنظر في المقاصد والمعاني، مسألة شكل نظام الحكم في الإسلام، حيث إن الإسلام لم يحدد طريقة معينة لإقامة نظام الحكم، فيمكن إقامته على نظام برلماني أو رئاسي، أو على نظام ملكي دستوري، أو على نظام جمهوري، وغير ذلك من الصور المختلفة التي ترتبط بعوامل متغيرة تتأثر بتغير الزمان واختلاف المكان، وإنما كان الحكم في دولة الإسلام مرتبطاً بالثوابت والأصول التي لا تتغير، فالحكم الصحيح

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٢٠.

(٢) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص ٢٥٥-٢٥٧.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٢، ص ١٠٧.

والمشروع يقوم على أساس الشورى واعتبار إرادة الأمة، وذلك لتحقيق المقصد العام من وجود السلطة وهو إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين، وهذا لا يتم إلا من خلال الأصول والقواعد السابقة، بغض النظر عن شكل النظام وصورته الظاهرية ما دام يسعى لتحقيق مصالح الناس وحماية حقوقهم بما يحقق رضاهم.

٢- وسائل الدفاع وارتباطها بالمقاصد

من المسائل التي ينظر إليها أيضاً من خلال المقاصد الكلية، مسألة الوسائل والطرق المستخدمة في الدفاع الشرعي، فقد تبين سابقاً أن الوسائل تكتسب مشروعيتها من خلال ارتباطها بالمقاصد، يقول الشاطبي: (وقد تقرر أن الوسائل إنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو نُصِلَ إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة؛ لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعيب^(١)).

وعلى سبيل المثال: لو استُخدمت كلمة الحق في وجه سلطان جائر كوسيلة من وسائل تغيير المنكر، فهذه الوسيلة مشروعة لارتباطها بالمقصد من وجودها وهو تغيير المنكر، فإذا ما زال المنكر أو توقف الاعتداء فإن المقصد من استخدام هذه الوسيلة لم يعد موجوداً وهو تغيير المنكر، فإذا ما زال المنكر زال مقصد التغيير وبالتالي زالت الوسيلة التي تحقق هذا المقصد.

ثانياً: النظر في الأدلة الجزئية من خلال المقاصد الكلية

يقصد بالأدلة الجزئية تلك النصوص المتعلقة بمسألة معينة، كآية وجوب الصوم يقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)، والمقصد الكلي

من هذا الحكم الجزئي هو التقوى ﴿لَمَّا كُمُ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وكذلك من الأدلة الجزئية ما يرد

من أحاديث نبوية تدل على مسألة معينة بذاتها، وكذلك الأقيسة الجزئية التي ترتبط بواقعة وحادثة معينة.

أما المقاصد الكلية فهي تلك الكليات النصية والاستقرائية، فالكليات النصية هي التي نص

عليها القرآن الكريم ونصت عليها السنة النبوية، من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥).

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ٢١٢. وينظر: مشروعية الوسائل، ص ١٩٩.

- ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

- ويقول النبي ﷺ: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء...^(١)).

- ويقول ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات...^(٢))، وغيرها من النصوص الكلية الكثير.

أما الكليات الاستقرائية، فهي التي تُوصَل إليها عن طريق استقراء النصوص والأحكام الجزئية، كحفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة، والقواعد الفقهية الجامعة، مثل (الضرورات تبيح المحظورات) و(المشقة تجلب التيسير) ومثل ذلك كثير^(٣).

فهذا الأصل الكلي يعد من المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها حق الكافة في الدفاع الشرعي العام عن مبادئ وقيم الحكم، فالعامل والناظر والباحث والمجتهد في هذا المجال لا بد له من استحضار كليات الشريعة ومقاصدها وقواعدها العامة حين النظر في الأدلة الجزئية، والسبب في ذلك أن الاعتماد على الأدلة الجزئية فقط دون اعتبار النصوص والمقاصد الكلية يؤدي في كثير من الأحيان إلى الخروج عن مراد الشارع، أو الوقوع في تعارض مع نصوص وأدلة جزئية أخرى، وكذلك العكس حين تعتبر المقاصد وحدها دون النظر في الأدلة الجزئية.

فهذا الأصل يعد الميزان المقاصدي الذي يزن به أهل الاجتهاد الأحكام الشرعية لمعرفة مراد الله منها، ومن ثم تحقيق المقصد الذي أراده الشارع، بعيداً عن الوقوع في التعارض بين الأمر المشروع وقصد الشارع.

• من صُور تطبيق هذا الأصل:

١- عقد الإمامة

الأصل في اعتبار العقود أن (العقد شريعة المتعاقدين)، وعقد الإمامة صورة من صور العقود القائمة على طرفين: شخص الحاكم، والأمة، وهو ما تقرر ذكره سابقاً بأن الأصل في الإمامة أن تكون إمامة تعاقد وتراض بين الحاكم والمحكوم، وهذا جزء من الصورة، والجزء الآخر أن هذا التعاقد يجب أن يكون موافقاً لمقصد وجود الحكم ووجود السلطة وهو إقامة الدين، ورعاية مصالح المحكومين.

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح، حديث رقم: ١٩٥٥.

(٢) سبق تخريجه ص ١٤٠.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٥٩.

فلو تعاقدت الأمة مع الحاكم في عقد الإمامة على اعتبار أن شريعة الدولة غير شريعة الله، أو اعتبار جزء منها وردّ جزء آخر، عدّ ذلك مخالفة صريحة وجسيمة لمقاصد الشريعة في إقامة الحكم وقيام السلطة، إذ لا يعني اعتبار (أن العقد شريعة المتعاقدين) قاعدة مطلقة دون النظر إلى مقصد الشارع ومراده، لأن شريعة الله فوق شريعة المتعاقدين، يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَهُمْ فِي

الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عِزَّةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١)، ويقول

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، فطاعة الله ورسوله ﷺ

هي الأساس وهي الميزان، فأمر يخالف هذه الطاعة فهو أمر غير مشروع وإن ورد فيه دليل جزئي.

٢- السمع والطاعة للحاكم

عند استعراض الأدلة الجزئية الصحيحة في وجوب السمع والطاعة للحاكم، فإنه للوهلة الأولى قد يظن القارئ أو المستمع أن هذه النصوص الجزئية هي حكم الشرع وحسب، في حين أن الباحث والمجتهد يدرك أن الصورة إنما تكون كاملة إذا ما أخذ الأمر بشقيه: النظر في الأدلة الجزئية، واعتبار المقاصد الكلية مع ذلك النظر، وهذا الميزان الدقيق الذي يتوصل به إلى الاجتهاد الأقرب والأصوب لمراد وقصد الشارع الحكيم.

فعند النظر في الأدلة الجزئية من خلال المقاصد الكلية يتبين أن حق السمع والطاعة للحاكم ليس حقاً مطلقاً، لأن تصرفات البشر يعترئها الصواب والخطأ، فلا تكون الطاعة للحاكم إلا إذا وافقت حكم الشارع ومقصده، كأن تكون الطاعة في المعروف وهو ما أشار إليه ﷺ: (إنما الطاعة في المعروف)^(١)، وهذا المعروف يتجسد في مقاصد الشريعة من إقامة نظام الحكم، من ذلك إقامة العدل، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨).

لكن إذا ما تقرر أن السمع والطاعة تجب للحاكم بشكل مطلق سواء أقام مقصد الشارع من الحكم أم لم يقمه، فإن ذلك سيؤدي بالنتيجة إلى طغيان الحاكم وإطلاق تصرفاته دون خوف من رقيب أو حسيب، وهو ما سيفسد على الناس دينهم ودنياهم.

(١) سبق تخريجه ص ١٢٥.

يقول محمد الغزالي: (ولقد تعلم المسلمون من دينهم أن طغيان الفرد في أمة جريمة عظيمة، وأن الحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحق ذرة من التأييد، إلا إذا كان معبراً عن روح الجماعة، ومستقيماً مع أهدافها)^(١).

وبذلك يتم الجمع بين الأدلة الجزئية في السمع والطاعة وبين المقاصد الكلية التي تقضي بأن الطاعة مقيدة وإنما تكون في المعروف، وهو ما يستوجب وجود قواعد هادية ومبادئ أساسية في اعتبار حق السمع والطاعة للحاكم، من ذلك على سبيل المثال:

- أن الطاعة إنما تكون في المعروف، فإذا كان الأمر بمنكر فلا سمع ولا طاعة.
- يسقط واجب الطاعة على الأمة إذا ظهر من الحاكم كفر بواح أو تغيير للشرع أو بدعة مكفرة.
- أن الطاعة تجب للحاكم الشرعي الذي استوفى شروط الإمامة المشار إليها في الحديث (وأن لا ننازع الأمر أهله)^(٢).

ثالثاً: اعتبار المآلات

يجب على القائمين بعملية التغيير من خلال الدفاع الشرعي العام سواء كانوا من أهل الحل والعقد أو المجتهدين، فإنه لا بد لهم حين اتخاذ قرارات تتعلق بالصالح العام وبمستقبل كافة الناس أن يقدروا مآلات الأفعال التي هي محل حكمهم واجتهادهم، وأن يقدروا العواقب المترتبة على قراراتهم وأحكامهم، فلا يكفي من القائمين على التغيير أن يلقوا الأوامر أو أن يصدروا الأحكام فقط، بل يجب عليهم استحضار واستشرف مآلات هذه القرارات والأحكام؛ لأنه إن لم يتم ذلك فإن الحكم سيكون قاصراً عن درجة الاجتهاد الحق والذي سينعكس سلباً على الناس جميعاً.

وقاعدة اعتبار المآلات من القواعد المقررة والمعتبرة في الشريعة الإسلامية، فقد امتنع النبي ﷺ عن قتل المنافقين وقال: (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)^(٣)، وقد ترك النبي ﷺ إعادة بناء الكعبة حتى لا يثير العرب وقد كان أغلبهم حديثي عهد بالإسلام وهو يخاطب عائشة

(١) الغزالي، محمد، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٤٦.

(٢) ينظر: مبدأ السمع والطاعة للحاكم، ص ١٥١.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، حديث رقم: ٣٥١٨، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم: ٢٥٨٤.

رضي الله عنها قائلاً: (يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْمُكَ حَدِيثُ عَهْدِهِمْ - قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ - بِكُفْرِ، لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يَخْرُجُونَ)^(١).

وعن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس رضي الله عنه فقال: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا، إلا النار؛ قال: فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتنينا؟ كنت تفتنينا أن لمن قتل توبة مقبولة؛ قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك^(٢). ويؤصل الشاطبي لمسألة النظر في المآل كضابط من ضوابط الاجتهاد الصحيح فيقول: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل)^(٣).

• من صور تطبيق هذه القاعدة:

- الخروج على الحاكم الظالم

تقدم الحديث عن حقوق الأمة السياسية والدستورية، وكان من هذه الحقوق حق الخروج على الحاكم الظالم، والذي اعتبر امتداداً لحق الأمة في مراقبة تصرفات الحاكم ومحاسبته وعزله، وقد تبين مدى مشروعية هذا الحق من خلال النصوص الواردة في السنة النبوية، كقوله ﷺ: (يستعمل عليكم أمراء... حتى قال: (لا، ما صلوا)^(٤)، في دلالة واضحة على مشروعية حق الأمة في التصدي لظلم الحاكم واستبداده حتى وإن كان بمقاتلته.

ويوضح الجويني في معرض بيانه لإمامة الفاسق الظالم إذ يقول: (فأما إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجراً الظلمة، ولم يجد المظلوم منصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم؛ لأن الإمامة إنما تُعنى لنقيض هذه الحالة... فترك الناس سدى ملتظمين لا جامع لهم على الحق والباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين)^(٥).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار ... ، حديث رقم: ١٢٦، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، حديث رقم: ١٣٣٣.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٣٣٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات الشرعية، ج ٤، ص ١٩٦.

(٤) سبق تخريجه ص ١٣٣.

(٥) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٧٥-٢٧٦.

وهذا الحق بطبيعة الحال ليس حقاً مطلقاً، إذ لو كان كذلك لأدى إلى هرج ومرج، وتضارب وفوضى بحيث يفقد الدفاع سبب وجوده ومشروعيته، لذلك كان لا بد من ضوابط تنظم العمل بهذا الحق سداً للذرائع ودرءاً للفتن المتوقعة، ومن هذه الضوابط على سبيل المثال:

- أن لا يؤدي حق الأمة في الخروج على الحاكم الظالم إلى فتنة أعظم من فتنة بقائه.
- أن يكون لدى الكافة القدرة على خلعه وإبداله بمن هو خير منه.
- أن يقود مسيرة الخروج على الحاكم الظالم أهل الحل والعقد وأهل الرأي والاجتهاد وأصحاب التخصصات المختلفة الذين يملكون من الرأي والحكمة ما يمكنهم من موازنة الأفعال بين المصالح والمفاسد^(١).

إذاً من القواعد المقررة في الخروج على الحاكم النظر في مآل هذا الفعل، وذلك تجنباً للوقوع في فتنة أعظم من الفتنة القائمة، وسبب اشتراط النظر في مآل الخروج على الحاكم الظالم هو لإيجاد بديل يصلح أن يقوم مقام هذا الظالم، وهذا النظر في مآلات الأفعال هو أقرب ما يكون إلى استشراف المستقبل من خلال دراسة الوقائع والأدلة والأشخاص، وهو ما يستوجب وجود أصحاب تخصصات علمية وإلى شخصيات ذات خبرة في سنن التغيير، ومعرفة الآثار والأبعاد الداخلية والخارجية، مع حسن تقدير للواقع والمستقبل، وكل ذلك للموازنة الدقيقة بين ما يعد مصلحة وبين ما يعد مفسدة، لتحقيق مقصود التغيير بأقل الخسائر، والأمر لا يعدو أن يكون من باب السياسة الشرعية التي يتم فيها تقدير المصالح والمفاسد من خلال النظر في المآل ومراعاة المقاصد الكلية.

(١) ينظر: حق المحكوم في الخروج على الحاكم، ص ١٣٢.

المطلب الثاني: ضابط الموازنات

أولاً: تعريف الموازنة:

الموازنة لغة: من الوزن وهو معرفة قدر الشيء، وهو أيضاً: ثقل شيء بشيء مثله، والموازنة: التقدير^(١).

وتعرّف الموازنات في الاصطلاح بأنها: (مجموعة المعايير والأسس التي يرجح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاصد، ويعرف بها أي المتعارضين ينبغي فعله وأيها ينبغي تركه)^(٢). وعرفت أيضاً بأنها: (المفاضلة بين المصالح والمفاصد المتعارضة، والمتزاحمة، لتقديم أو تأخير الأولى بالتقديم والتأخير)^(٣).

ثانياً: مشروعية ضابط الموازنات:

يعتبر ضابط الموازنات من المسائل الأساسية والمهمة للمجتهد الباحث عن مقصد الشارع ومراده، ولأهميته الكبيرة فقد ورد في كتاب الله ﷻ وفي سنة نبيه ﷺ العديد من النصوص الدالة على مشروعية العمل بالموازنات وأهمية تفعيلها.

١- مشروعية الموازنات في القرآن الكريم

أ- يقول تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يَتَّخِذَ فِي الْأَرْضِ ثَمَنًا وَيُعْطِيَ الْأَسْرَى وَاللَّهُ يَرْيَدُ

الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال: ٦٧)، فهذه الآية تدل على أنه في معركة بدر تعارضت مصلحتان - الفدية والقتل- وأن هاتين المصلحتين متفاوتتان في النفع، وأن أعظمهما نفعاً هو القضاء على الأسرى لما فيه من قطع لدابر صناديد المشركين وكسر لشوكتهم، ولذلك كان يجب تقديم قتل الأسرى على افتدائهم، فالقضاء على الأسرى مصلحة معنوية، وأخذ الفدية مصلحة مادية، وقد بين القرآن الكريم أن المصلحة المعنوية كانت هي الأولى بالتقديم والعمل؛ لأنها الأنسب في تلك المرحلة، بل إن القرآن الكريم عاتب على اختيار المصلحة المادية^(٤).

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص٤٤٦. المناوي، عبدالرؤوف، التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط١، م١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٤م، ص٧٢٤.

(٢) ينظر: السوسوة، عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، بحث محكم، منشورات مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، المملكة العربية السعودية، العدد ٥١، ص٢-٣.

(٣) ينظر: الكمالي، عبدالله، تأصيل فقه الموازنات، ط١، م١، دار ابن حزم، ٢٠٠٠م، ص٤٩.

(٤) السوسوة، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص٤.

ب- ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام:

١٠٨)، يقول ابن كثير: (إن الله نهى رسوله ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحة، إلا أنه يترتب عليه مفسدة أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسب إله المؤمنين)^(١).

٢- مشروعية الموازنات في السنة النبوية:

- يقول النبي ﷺ: (صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ (الفرد) بسبع وعشرين درجة)^(٢)، وقوله: (رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه)^(٣)، وقوله: (إن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلواته في بيته سبعين عاماً)^(٤)، فهذه الأحاديث تدل على تفاوت المصالح والأعمال الشرعية من حيث أفضلية بعضها على بعض، وبيان الأولوية في تقديم بعضها على بعض عند التعارض^(٥).

والأمثلة والنصوص التي تدل على مشروعية فقه الموازنات وأهميته في استنباط الآراء والترجيح بين المتعارض من الأحكام كثيرة ذكرت ما سبق منها على سبيل المثال لا الحصر.

ثالثاً: أنواع الموازنات

١- الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها، ومن حيث تيقنها أو توهمها، والموازنة هنا تقتضي تقديم الضروريات على الحاجيات، ومن باب أولى على التحسينيات، وتقديم الحاجيات على المكملات، وفي الموازنة بين المصالح تقدم المصلحة الشرعية على المصلحة الملغاة والمرسلة، وتقدم المصلحة المتيقنة على المصلحة المظنونة، وتقدم المصلحة الكبيرة على الصغيرة، وتقدم مصلحة الكثرة على مصلحة القلة، وتقدم المصلحة العامة على الخاصة، وتقدم المصلحة المستقبلية القوية على المصلحة الآنية الضعيفة^(٦)، من صور ذلك على سبيل المثال:

- (١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٤٤٨.
- (٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، حديث رقم: ٦٤٥، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب فضل صلاة الجماعة، حديث رقم: ٦٥٠.
- (٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرباط في سبيل الله، حديث رقم: ١٩١٣.
- (٤) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الغدو والرواح في سبيل الله، حديث رقم: ١٦٥٠، وقال الترمذي: حديث حسن.
- (٥) ينظر: السوسنة، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ص ٥.
- (٦) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص ٢٧٩. أبو عجرة، فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، ص ١٠٩٦.

عن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : كُنْتُ عِنْدَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَجُلٌ: لَا أَبَالِي أَنْ لَا أَعْمَلَ عَمَلًا بَعْدَ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ أَعْمَرَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ وَقَالَ الْآخِرُ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِمَّا قُلْتُمْ فَزَجَرَهُمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ ثُمَّ قَالَ: لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ عِنْدَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَلَكِنِّي إِذَا صَلَّيْتُ الْجُمُعَةَ دَخَلْتُ فَاسْتَقْنَيْتُهُ فِيمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ: ﴿أَجْمَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ

وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ ﷻ﴾ (التوبة: ١٩) (١)، تظهر

هذه الآية الكريمة أن أعمال الحج والسقاية والرفادة لا تساوي الإيمان بالله تعالى والجهاد في سبيله، فالإيمان والجهاد أعظم رتبة ودرجة عند الله من أعمال الحج، وهنا تقديم للمصلحة الكبيرة على المصلحة الصغيرة، وتقديم للمصلحة المستقبلية القوية على المصلحة الآنية.

٢- الموازنة بين المفساد بعضها مع بعض، والمفاسد متفاوتة كما تتفاوت المصالح، فالمفسدة التي تعطل ضرورياً، غير التي تعطل حاجياً، غير التي تعطل تحسينياً، والمفسدة التي تضر بالمال دون المفسدة التي تضر بالنفس، وهذه دون التي تضر بالدين والعقيدة، فهي متفاوتة في أحجامها وآثارها وأخطارها (٢).

ومن صور هذا النوع:

أ- التدرج في استخدام وسائل الدفاع الشرعي، فإنه مما أكدته الشريعة حق الناس في الدفاع عن أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وقبل ذلك دينهم، إذا ما تعرضوا للاعتداء والعدوان، والدفاع في حقيقته اعتداء لكنه مشروع لصد اعتداء غير مشروع، لذلك حينما يقدم الناس على دفع هذا الاعتداء غير المشروع لا بد من وجود قواعد تضبط هذا الفعل، من ذلك: أن يُرتكب أخف الضررين وأهون الشرين؛ لأن الدفاع إنما شرع لحالة استثنائية استوجبت وجوده، وهذا الاستثناء يجب أن يقدر بقدره، فيكون الدفاع بالأخف فالأشد ما أمكن، فإذا ما استخدم المعتدي سيفاً في اعتدائه وأمكن المدافع أن يصد عدوانه بعضاً فذلك أولى وهو المشروع.

ب- الخسارة الشخصية في عملية الدفاع، والمقصود بذلك خسارة فرد أو مجموعة من الأفراد خسارة مادية أو معنوية، كأثر من آثار ممارسة عملية الدفاع الشرعي، كأن تتعطل أعمال المحلات التجارية الموجودة في أماكن التظاهر، أو أن يلحق بعض الأفراد في ممتلكاتهم الشخصية خسارة مادية مباشرة كالمركب أو المسكن وغيرها، جراء مواجهات بين المدافعين والخصم

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، حديث رقم: ١٨٧٩.

(٢) أبو عجوة، فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، ص ١٠٩٦.

المقابل لهم، فإنه في هذه الحالات إذا ما توفرت شروط الدفاع الشرعي العامة والخاصة بحيث يصبح الدفاع دفاعاً مشروعاً، فإنه يصار إلى تحمل الضرر الخاص مقابل دفع الضرر العام، وتحمل الضرر الأدنى كتلف سيارة أو منزل، مقابل دفع ضرر أعلى تتمثل في ظلم السلطة واستبدادها الذي يمس كافة الناس.

٣- الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، والعبرة للأغلب والأكثر، فإن للأكثر حكم الكل، فإذا كانت المفسدة أكثر وأغلب على الأمر من المنفعة أو المصلحة التي فيه، وجب منعه، لغلبة مفسدته، ولم تُعتبر المنفعة القليلة الموجودة فيه، وبالمقابل إذا كانت المنفعة هي الأكبر والأغلب، فيجاز الأمر ويشرع، وتهدر المفسدة القليلة به^(١).

• ومن القواعد التي تضبط هذا النوع من الموازنات^(٢):

- درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة
- المفسدة الصغيرة تُغتفر من أجل المصلحة الكبيرة
- تُغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة
- لا تُترك مصلحة محققة من أجل مفسدة متوهمة

• ومن صور هذا النوع:

- تناسب وسيلة الدفاع مع فعل الاعتداء، يقصد بذلك استخدام الوسيلة المناسبة في تغيير المنكر الظاهر من قبل الحاكم، كأن يرتكب المعصية ويظهر فعله لعامة الناس، حينها يجب على الكافة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أمر الشارع الحكيم، ومما تقتضيه الحكمة أن يتناسب هذا الدفاع مع حجم الاعتداء، فإذا استمر وجود المنكر وزاد فإنه يصار إلى دفعه بالانتقال من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأعلى، مع مراعاة الترتيب في ذلك ما أمكن، فإذا كانت مفسدة الإنكار عليه أكبر من المنفعة المتوقعة فإنه يصار إلى الصبر والنصح للحاكم، فتغتفر المفسدة العارضة المتعلقة بشخص الحاكم من أجل مصلحة دائمة متعلقة بالأمة كلها كالأمن والاستقرار.

(١) أبو عجوة، فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، ص ١٠٩٧.
 (٢) ينظر: القرضاوي، في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، ط ٣، م ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٢٥-٣٠.

المطلب الثالث: ضابط تغير الواقع

الفرع الأول: تعريف مفهوم الواقع

يُعد ضابط تغير الواقع من مرتكزات هذه الدراسة، بالإضافة إلى الضوابط السابقة التي تعتمد النظر في الدليل الجزئي من خلال المقصد الكلي، ومن خلال اعتبار المآلات، وهذا الضابط امتداد لتلك الضوابط التي تقوم عليها هذه الدراسة.

والواقع في اللغة يراد به: الساقط والنازل، والواجب، والثابت، والواقعة: النازلة من صروف الدهر، والتَّوَقُّعُ: تَنْظُرُ الأمر^(١).

أما تغير الواقع في الاصطلاح فيراد به: (النزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعتهم وما يعرض لهم وما هي النصوص التي تنتزل عليهم في واقعهم، في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة، كل ذلك يعد من فقه الواقع وفهمه يكون إلى جانب النص الشرعي)^(٢).

وتكمن أهمية ضابط تغير الواقع في تحويل النظرية إلى تطبيق عملي، من خلال ملامسة حاجات الناس ومعايشة واقعهم، وأكثر من يحتاج هذا الضابط هو الحاكم والمفتي، يقول ابن القيم في معرض بيانه للفهم الذي يحتاجه المفتي للفتوى والحاكم للحكم: (ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالفرائض والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر)^(٣).

الفرع الثاني: مشروعية ضابط تغير الواقع

أولاً: مراعاة الواقع في القرآن الكريم

اعتنى القرآن الكريم بمفهوم تغير الواقع وأثره على المجتمعات، وكان من صور هذه العناية مراعاة اختيار الأنبياء والرسول لطبيعة القوم المرسل إليهم، فإن لم تكن الرابطة بينهم القرابة والنسب ففي الثقافة واللسان، يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (وقع)، ج ٨، ص ٤٠٢.

(٢) حسنه، عمر عبيد، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، موقع إسلام ويب، المكتبة الإسلامية.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٨٧.

مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾ (إبراهيم: ٤)، ومن صور عناية القرآن بالواقع ومتغيراته، تلك الأحكام التي كانت تنزل بحسب حاجات الناس ومتطلباتهم واستفساراتهم، يقول تعالى: ﴿سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَسَأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ (البقرة: ٢١٩)، ومن صور المراعاة أيضاً ضرب القرآن الكريم الأمثال للناس بما هو موجود في واقعهم، وذلك لتقريب المعاني إلى الأفهام، يقول تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلْمَةٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ (البقرة: ١٧)، والأمثلة على مدى اعتبار تخيير الواقع في القرآن الكريم كثيرة.

ثانياً: مراعاة الواقع في السنة النبوية:

تغير الواقع كضابط من ضوابط استنباط الأحكام وإصدار الفتاوى كان واضحاً وظاهراً في نهج رسول الله ﷺ، إذ كان يخاطب الناس على اختلاف درجات وعيهم وعلى تعدد أفهامهم، وهو ما سار عليه أصحابه من بعده، يقول علي بن أبي طالب ؓ: (حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله)^(١)، ومن صور مراعاة السنة لضابط تغير الواقع:

مراعاة أحوال الناس في كافة المستويات، حتى ولو كان الأمر متعلقاً بالعبادة، فعن جابر بن عبد الله ؓ، أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ ؓ كَانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ يَأْتِي قَوْمَهُ فَيُصَلِّي بِهِمُ الصَّلَاةَ، فَقَرَأَ بِهِمُ الْبَقْرَةَ قَالَ: فَتَجَوَّزَ رَجُلٌ فَصَلَّى صَلَاةً خَفِيفَةً، فَبَلَغَ ذَلِكَ مُعَاذًا، فَقَالَ: إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ الرَّجُلَ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ بِأَيْدِينَا، وَنَسْقِي بِنَوَاضِحِنَا وَإِنَّ مُعَاذًا صَلَّى بِنَا الْبَارِحَةَ، فَقَرَأَ الْبَقْرَةَ، فَتَجَوَّزْتُ، فَزَعَمَ أَنِّي مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (يَا مُعَاذُ أَفَتَأْتُنُّنِي أَنْتَ ثَلَاثًا، أَقْرَأُ: ﴿وَالشَّمْسُ وَنُجُومُهَا﴾ (الشمس: ١) و﴿سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى: ١)، وَنَحْوَهَا)^(٢).

وهكذا كان نهجه ﷺ في كل أمر، يراعي أحوال الناس ويرشدهم ويوجههم من خلال النظر إلى واقعهم والنظر إلى إمكانياتهم وقدراتهم، وكل ذلك كي لا يكون الدين عبئاً ثقیلاً على كاهل الناس، ولأن منهج النبوة إنما هو امتداد للمنهج الرباني القائل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم، حديث رقم: ١٢٧.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب من شكى امامه إذا طول، حديث رقم: ٧٠٥، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، حديث رقم: ٤٦٥.

(البقرة: ٢٨٦)، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وأن هذا الدين ما جاء إلا ليكون نوراً وهدى يسترشد به التائه، ويحتمي به الضعيف، ويلجأ إليه المظلوم.

الفرع الثالث: نماذج لضابط تغير الواقع

أولاً: سد الذرائع، وهو منع ما يجوز لئلا يتطرق إلى ما لا يجوز^(١)، يقول ابن تيمية: (والذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم)^(٢).

ومن صور سد الذرائع في هذه الدراسة، عدم شرعية حكم المتغلب، حيث إن السلطة في الإسلام تكون سلطة شرعية إذا قامت على الشورى ورضا الناس، من خلال التعاقد والاختيار، وما عدا ذلك من صور الحكم كالاستخلاف والتغلب فهي صور خارجة عن تصور الإسلام للحكم، وسبب منع قيام حكم الإمام المتغلب سداً للذريعة، فالتجارب التاريخية توضح أن الحاكم المتغلب على إرادة الأمة ينتهي به المطاف إلى الاستبداد وظلم الناس، وهو ما نهى عنه الشارع الحكيم، بل وأمر بمقاومته، فسد الذريعة هنا في أمر قد يكون في أصله مباحاً لكنه يغلب الظن فيه أنه سيفضي إلى محرم فممنوع، في صورة من صور مراعاة الواقع ومعرفة أبعاده وآثاره، وهو محط عناية الشريعة للحياة البشرية من كافة جوانبها، حمايةً للحقوق، وإقامةً للعدل، ورفعاً للظلم والجور.

ثانياً: تغير الزمان والمكان

المقصود بتغير الزمان: انقضاء العصر السابق، وتعاقب الأجيال المتلاحقة، وهو ما ينعكس على الناس في تغير احتياجاتهم وأعرافهم وتقاليدهم. أما تغير المكان فيراد به: اختلاف المكان سواء أكان تغييراً من بلد إلى آخر، أو تغييراً في الدار كدار الإسلام ودار غير الإسلام من حيث تطبيق أحكام الشريعة، وهي من المسائل التي اعتنت بها الشريعة الإسلامية عناية كبيرة، تحقيقاً للمصالح وحفاظاً عليها من خلال التمسك بالثوابت وتطوير وتجديد المتغيرات.

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ١٤٥.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عطا، محمد عبد القادر و عطا، مصطفى عبد القادر، الفتاوى الكبرى، ط ١، ٦م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، ج ٦، ص ١٧٢.

ومن صور هذا الضابط في ما يتعلق بحق الكأفة، تنوع وسائل الدفاع الشرعي وتغيرها، فمن الأمور الثابتة أن الدفاع الشرعي هو حق للناس يأتونه عند حدوث أمر يستوجب دفاعهم فيه، لكن الوسيلة لهذا الدفاع تعد من الأمور المتغيرة التي تتأثر بتغير الزمان واختلاف المكان، فما قد يصلح كوسيلة من وسائل الدفاع الشرعي العام في زمن ربما لا يصلح أن يكون في زمن آخر أو ربما يتجدد ويتطور، من ذلك: كلمة الحق التي تقال في وجه السلطان الجائر بشكل مباشر، فإنه قد يتطور هذا الأمر ويتجدد بحيث لا حاجة للمواجهة والمباشرة فقد وجد في الوقت المعاصر وسائل حديثة توصل هذه الكلمة إلى الحاكم الظالم بصورة مباشرة دون وجود المباشرة الحقيقية السابقة، استخدام وسائل الاتصال الحديث من الهاتف أو المذياع أو التلفاز أو الوسائل الالكترونية الحديثة، وغير ذلك من الوسائل والطرق التي تتطور وتتجدد، لكن الثابت في كل ذلك هو حق الناس في الدفاع عن حقوقهم وحررياتهم إذا ما اعتدي عليها، وهو ما راعته الشريعة واعتنت به، مما أكسبها مرونة تصلح بأن تكون فعالة في أي زمان ومكان.

ثالثاً: الاستحسان، وهو اعتبار الشيء حسناً، ويمكن تعريفه بأنه: (العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه يقتضي التخفيف، ويكشف عن وجود حرج عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم)^(١)، فالاستحسان يعني: الاستثناء من أصل المنع غالباً، فيقتضي بالإباحة، أو من الواجب يرفعه أو يرخص فيه^(٢).

وهو ما يعني الخروج من حكم الأصل إلى حكم استثنائي لوجود حدث يوقع الحرج بالمكلفين، يقول العزّ بن عبد السلام في قواعد الأحكام: (اعلم أنّ الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وأجلة تجمع كل قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقّة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح؛ وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في إحداهما تجمع كل قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقّة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفسد؛ وكلّ ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق بهم. ويعبّر عن ذلك كلّ بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات و المعاوزات و سائر التصرفات)^(٣).

(١) الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية، ط٤، م، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠١م، ص٢٨٨.

(٢) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٣، م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م، ص٤٨٦.

(٣) العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج٢، ص١٣٨.

ومن صور ذلك: أن الأصل في التغيير إنما يكون باستخدام الوسائل الآمنة التي لا تستخدم فيها القوة، لكن إذا كان حجم الاعتداء كبيراً وأثره ظاهراً بحيث يعكّر على الناس حياتهم ويستنفد وجودهم، فلا تستقر الحياة العامة ويعيش الناس في اضطراب وكدر، فإنه يُنتقل إلى وسائل دفاع تتناسب مع حجم الاعتداء الواقع، وذلك إنما يكون بشكل استثنائي أوجدته وأوجبته الضرورة الملحة، فإذا ما زالت الضرورة زال الاستثناء.

هذه أهم الضوابط العامة التي تعد من المرتكزات الأساسية لهذه الدراسة، حيث إن هذه الضوابط تُعتبر الميزان الذي توزن به المسائل المختلفة في هذه الدراسة، وهي بالطبع تقف جنباً إلى جنب مع تلك النصوص الكلية والأدلة الجزئية التي بنيت على أسسها هذه الدراسة، والتي إذا ما أُغفل النظر فيها ومن خلالها كان التصور ناقصاً، والحكم قاصراً أن يبلغ مراد الشارع من التغيير المنشود.

المبحث الثاني

ضوابط أركان الدفاع الشرعي العام ومراحلها

يختص الحديث في هذا المبحث حول الضوابط الخاصة المرتبطة بمجالٍ من مجالات الدراسة أو باباً من أبوابها، خلافاً للضوابط الكلية التي تم بيانها في المبحث السابق، حيث إنها تعد ضوابط عامة تندرج تحتها فروع هذه الدراسة وغيرها من أبواب الفقه ومجالاته المختلفة، أما الضوابط الخاصة هنا فهي متعلقة بشروط ومعايير جزئية محددة في هذه الدراسة، كضوابط خاصة تتعلق بأركان الدفاع الشرعي العام، وضوابط خاصة تتعلق بمراحل الدفاع الشرعي العام، وهو ما سيتم بيانه في المطلبين القادمين:

المطلب الأول: ضوابط خاصة بأركان الدفاع الشرعي العام

بعد بيان الأسباب المنشئة للدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم، فإنه لا بد من توضيح معالم هذا الدفاع وحدوده والنطاق الذي يختص فيه، إذ إن الدفاع الشرعي العام له مجالات متعددة بتعدد الحقوق وأصحابها وعلى اختلاف مصالحهم. والحديث في هذه الدراسة يتعلق بوظيفة محددة وحالة معينة، وهي الدفاع الشرعي العام فيما يتعلق بحقوق كافة الناس إذا ما اعتُدي عليهم، فضيقت حقوقهم وسلبت حرياتهم العامة والخاصة. ولمعرفة حدود هذا النوع من الدفاع الشرعي العام لا بد من تمييز حدود وشروط الفعل المدافع فيه، وتمييز المدافع والمدافع عليه، وقد اعتبر الفقهاء أن الدفاع الشرعي العام هو ذاته الحسبة أي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأوجبوا شروطاً للمحتسب والمحتسب عليه والفعل المحتسب فيه، وبيان ذلك من خلال الشروط والضوابط التالية:

الفرع الأول: الشروط الواجب توافرها في المدافع :

أو يمكن القول شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتحديد شخص المكلف بهذا الواجب ومن يسقط عنه هذا التكليف، وهذه الشروط منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وهي على النحو الآتي:

أولاً: الشروط المتفق عليها :

الشرط الأول : التكليف

ويشترط فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر أن يكون مكلفاً أي عاقلاً بالغاً ومدركاً مختاراً وهذا شرط الوجوب، أما إن كان الفعل جائزاً فلا يستدعي العقل، فالصبي المميز وإن لم يكن مكلفاً فله إنكار المنكر وله أن يريق الخمر ويكسر الملاهي^(١)، وقد يؤخذ على هذا الكلام أنه يؤدي إلى إشكال وهو عدم إدراك الصغير المميز للمحرمات المنهية عنها، وبالتالي عدم إدراكه العواقب التي تنجم عن هذا الإنكار، وبناءً على ذلك يمكن اعتبار جواز إنكار الصبي المميز بشرط وجود موجه له ومشرف عليه لتربية الأطفال على هذا الحق منذ صغرهم على الوجه الصحيح.

الشرط الثاني: الإسلام

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نصره للدين وحماية له وإظهار لشعائره، فلا يُتصور ممن لا يؤمن بالله أن يقوم بهذه الوظيفة، والمقصود هنا وظيفة الاحتساب، يقول ابن خلدون: (الاحتساب هو وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)^(٢).

فيشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون مؤمناً بالدين الإسلامي، فالمسلم وحده هو الذي يقع على عاتقه واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما غير المسلم فلا يلتزم بهذا الواجب^(٣).

لكن ظهرت إشكالية معاصرة وهي أن المنكر قد يقع على الناس أجمعين سواء مسلمين أو غير مسلمين، كحروب أو إبادة أو قتل أو تعذيب، مما يؤدي إلى زوال الأمن والأمان وضياع العدل والمساواة وفقدان الحرية والكرامة، وهي حقوق مشتركة بين كافة الناس وقد تكون المطالبة أيضاً بهذه الحقوق مطالباً مشتركة، وهو ما شهدناه في ظل ما يسمى الربيع العربي، وأصول الحكم في الإسلام قائمة على المبادئ العامة والقيم العليا، وهي معتبرة وذات قيمة كذلك عند الآخرين بصورة أو بأخرى يقول الأمدي: (والمقاصد الخمسة هي التي لم تخلُ من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع)^(٤)، فالمبادئ العامة والقيم الإنسانية هي قضايا مشتركة بين كافة الناس؛ لأن حقيقتها تكمن في أنها ضوابط وسنن ثابتة أوجدها الله عز وجل لحفظ التوازن في هذا الكون.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٢٩٤.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٢٤٩.

(٣) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٧١.

(٤) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٧٤.

فاتفاق الفقهاء على اشتراط الإيمان كشرط وجوب على اعتبار أن وظيفة الاحتساب وظيفه دينية، لكن وفقاً لمعطيات الواقع ومتغيرات العصر الحديث وفي ظل الدولة المدنية المعاصرة يُمكن للدفاع الشرعي العام أن يكون وظيفة مدنية يقوم بها جميع أبناء الدولة بغض النظر عن اتجاهاتهم الفكرية وتوجهاتهم الدينية على اعتبار جواز الدفاع للجميع، عليه يمكن القول بأن الاحتساب وظيفه دينية والدفاع الشرعي العام وظيفة مدنية.

الشرط الثالث : القدرة

يُشترط في المدافع أن يكون قادراً على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، فالعاجز لا يلزمه الإنكار إلا قدر استطاعته وفقاً لما جاء في حديث رسول الله ﷺ: (فإن لم يستطع فبقلمه)، وكل إنسان قادر على الإنكار بالقلب بأن يضر في نفسه مثلاً، ولذلك سُمي أضعف الإيمان.

فالقدرة على تغيير المنكر شرط من شروط وجوب إنكار المنكر ومشروعية قيامه، فإذا لم تتوفر القدرة المادية أو المعنوية فإنه لا معنى لفكرة إنكار المنكر ضد مرتكبه بدون وجود قوة حقيقية ترفع الضرر وتزيل التلف الناتج عن فعل المنكر؛ لأنه (كان من أعمال هذه الأمة الأخذ على أيدي الظالمين، فإن الظلم أقبح المنكر، والظالم لا يكون إلا قوياً، ولذلك اشترط في الناهين عن المنكر أن يكونوا أمة؛ لأن الأمة لا تخاف ولا تُغلب، فهي التي تقوم عوج الحكومة)^(١).

لذلك كانت مراتب تغيير المنكر وأنواعه تختلف باختلاف مراتب الاستطاعة والقدرة على التحمل، يقول النبي ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(٢)، يقول ابن القيم: (فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز)^(٣).

(١) رضا، تفسير المنار، ج٤، ص٤٥.

(٢) سبق تخريجه ص٢٩.

(٣) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص٣٤٥.

ثانياً: الشروط المختلف فيها :

الشرط الأول: العدالة، عُرِّفَت العدالة بأنها: (مَلَكَةٌ تَمْنَعُ عَنِ اقْتِرَافِ الْكِبَائِرِ)^(١)، يقول ابن حجر: (والمراد بالعدل من له مَلَكَةٌ تَحْمِلُهُ عَلَى مِلَازِمَةِ التَّقْوَى وَالْمَرْوَةِ، وَالْمُرَادُ بِالتَّقْوَى اجْتِنَابُ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ مِنْ شَرِكٍ أَوْ فَسَقٍ أَوْ بَدْعَةٍ)^(٢).

وعليه ذهب بعض العلماء إلى اشتراط العدالة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليس للمبتدع ولا للفاسق ولا لمرتكب المعصية أن يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر^(٣)، واستدلوا

على ذلك بقوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾

(البقرة: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الصف: ٣)، ويقول النبي ﷺ:

(مررت ليلة اسري بي بقوم تُقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت : من أنتم ؟ فقالوا كنا نأمر بالخير ولا نأتيه، وننهي عن الشر ونأتيه)^(٤).

يرد الغزالي على ذلك فيقول: (وربما استدلوا من طريق القياس بأن هداية الغير فرع للاهتداء، والاصلاح زكاة عن نصاب الصلاح، فمن ليس بصالح في نفسه فكيف يصلح غيره؟ وكل ما ذكره خيالات وإنما الحق أن للفاسق أن يحتسب)^(٥).

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن العدالة لا تشترط للقائم بأعمال الحسبة وتغيير المنكر^(٦)، يقول سعيد بن جبیر: (لو كان المرء لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر حتى لا يكون فيه شيء، ما أمر أحد بمعروف ولا نهى عن منكر)^(٧)، واستدلوا:

• أن الأدلة التي أوجبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تُفرق بين طائع وفاسق بل أوجبه على كافة الناس دون تفریق .

(١) العطار، حسين بن محمد بن محمود، تحقيق: محمد محمد تامر، حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع، ط١، ٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩، ج٢، ص١٧٨.

(٢) المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، ط١، ١م، المكتبة الشاملة، مصر، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص٤٣٦.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤، ص٤٧.

(٤) ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الإسراء، حديث رقم: ٤٩، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري.

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص٣٩٥.

(٦) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص٣١.

(٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٦٧.

• والاحتساب لا يُشترط فيه العصمة وكذلك هم البشر ليسوا معصومين من الخطأ، ونقل الامام الشريبي عن الشافعي قوله: (وعلى متعاطي الكاس أن ينكر على الجلاس)^(١).

والراجح والله أعلم هو ما ذهب اليه جمهور الفقهاء لقوة حجتهم وانسجامها مع روح النص وفي ذلك يقول النووي: (ولا يُشترط في الأمر والناهي أن يكون كامل الحال متمثلاً ما يأمر به مجتنباً ما ينهى عنه بل عليه الأمر وإن كان مخالفاً بما يأمر به، والنهي وإن كان مثلبساً بما ينهى عنه)^(٢)، ويقول سعيد بن المسيب: (لو كان المرء لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر حتى لا يكون فيه شيء، ما أمر أحد بمعروف ولا نهى عن منكر)^(٣).

الشرط الثاني : إذن الحاكم ويقصد بذلك أن يكون الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر مكلفاً بذلك من الحاكم، فلا يثبت لأحد الرعية إلا بتفويض من الإمام وولي الأمر بحجة أنه يستطيع اختيار من يحسن القيام بهذا الواجب .

يقول الغزالي: (وهذا الاشتراط فاسد؛ فإن الآيات والأخبار تدل على أن كل من رأى منكراً فسكت عليه عصى، إذ يجب نهيه أينما رآه وكيفما رآه على العموم، فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكم لا أصل له)^(٤)، بل ولا يختص الأمر والنهي بأصحاب الولايات والمراتب بل ذلك ثابت لأحد المسلمين وواجب عليهم، يقول إمام الحرمين: (والدليل عليه إجماع المسلمين فإن غير الولاية في الصدر الأول كانوا يأمرون الولاية وينهونهم مع تقرير المسلمين إياهم)^(٥).

ويبدو أن الشرطين السابقين اختلف في ثبوتهما ليكون الدفاع صحيحاً ومشروعاً على اعتبار أن الشرطين هما لوجوب الدفاع الشرعي العام، لكن لو اعتبر هذان الشرطان شرطي كمال مهمة الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر فذاك مما لا خلاف فيه ولا حرج من اعتباره أمراً تكميلياً.

من خلال ما سبق يتضح أن ارتفاع المسؤولية عن المدافع تكون في حالة الدفاع الشرعي العام وتكون إذا توافرت فيه الشروط المتفق عليها وهي: التكليف، والإيمان، والقدرة دون اعتبار الشروط المختلف فيها لما تبين سابقاً والله تعالى أعلم.

(١) الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج٤، ص١١١.

(٢) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج٢، ص٢٢.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٤٠.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٣٩٨.

(٥) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج١٠، ص٢١٩.

الفرع الثاني: الشروط الواجب توافرها في المدافع عليه:

والشخص المدافع عليه هو من يرتكب المعاصي ويتجاوز الحدود بالاعتداء أو التقصير والاهمال، وهو من يرتكب فعل المنكر، فلا يتصور أن يقوم بفعل المعاصي والمنكرات غير الإنسان، يقول الإمام الغزالي: (وشروطه أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه في حقه منكراً، وأقل ما يكفي في ذلك أن يكون إنساناً، ولا يُشترط كونه مكلفاً)^(١).

إذا يكفي في الشخص المدافع عليه أن يكون إنساناً سواء أكان مكلفاً أم غير مكلف، سواء أكان مؤمناً أم غير مؤمن، فيكفي أن يباشر المعتدي أو العاصي عملاً يجري فيه الدفاع والأمر بتغيير المنكر والله أعلم .

الفرع الثالث: الشروط الواجب توافرها في الفعل المدافع فيه:

الشرط الأول: أن يكون الفعل المدافع فيه منكراً ومجمعاً على إنكاره، أي أن يكون المنكر موجوداً، والمنكر هو محذور الوقوع في الشرع^(٢)، فكل ما قبحه الشرع من فعل أو قول ولو صغيراً يُسمى منكراً^(٣)، أي: منكراً حقيقياً معلوماً لا مجرد وهم أو تخيل أو شك، كالظلم وسلب الحقوق ومنع الحريات، وكشرب الخمر وفعل الزنا والسحر والشعوذة، فهذه منكرات لا مجال للخوض في كونها منكراً أم لا، واشتراط مثل هذا الشرط في الفعل المدافع فيه ليكون الدفاع الشرعي العام صحيحاً ومشروعاً وأن ما يترتب عليه من ارتفاع للمسؤولية مستحقاً، ويجب أن يكون المنكر من الأمور التي لا مجال للاجتهاد فيها فالمختلف في كونه منكراً لا مجال للإنكار فيه؛ لأن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد ولا يُعلم، ولا إثم على المخطئ^(٤).

الشرط الثاني: أن يكون المنكر حالاً: أي أن يكون المنكر واقعاً وفاعله مستمر على المعصية، فإذا فرغ المعتدي من المعصية فليس ثمة مكان للنهي عن المنكر أو تغييره، وإنما هناك محل للعقاب على المعصية والعقاب من حق السلطات العامة أو من يمثل الناس في غياب السلطة وليس ذلك للأفراد^(٥).

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٤١٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٣) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٦، ص ١٣٠.

(٤) السرطاوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ٣٩.

(٥) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٧٦.

وإذا كان المنكر متوقع الحصول، كمن يرى تصرفات ظالمة من قبل الحاكم تجاه أفراد أو مجموعات سواء بقتلٍ أو حبسٍ أو اضطهادٍ و استبدادٍ فهذا مما قد يعم الناس ويشملهم كافةً، فالظالم لا يؤمن جانبه، فإذا كان المنكر متوقع الحصول من خلال تصرفات وإشارات معينة فإنه يجب الوعظ والنصح للحاكم، فإن لم يستجب ولم يغير من تصرفاته تجاه الناس وجب الانتقال إلى معارضة تصرفاته وأفعاله وبيان وجه وكلمة الحق في ذلك، وصولاً إلى الدفاع الشرعي العام للحفاظ على الأمة ومصالحها من الخطر أو الخطر المحتمل، ولكي يُعرف هذا المنكر لا بد من أن توافر بعض الضوابط والحدود منها:

١- **ظهور المنكر:** وذلك بأن يكون المنكر ظاهراً للمحتسب من غير تجسس، فكل من ستر معصية في داره وأغلق بابه فلا يجوز أن يُتجسس عليه^(١)، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات: ١٢)، ويقول النبي ﷺ: (من أتى من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله، فإنه من يُبَد لنا صفحته نُقَم حد الله تعالى عليه)^(٢).

والمنكر في حالة الدفاع الشرعي العام يكون ظاهراً على الأغلب؛ لأن حدوثه يمس حياة كافة الناس فهو على صلة وثيقة بحياة الناس ومؤثرٌ في مصالحهم اليومية، لذلك فكرة عدم التجسس والبحث عن المنكرات يتصور وجودها في حالة الدفاع الشرعي الخاص أكثر منها في حالة الدفاع الشرعي العام، بل يعتبر من حق الكافة في الشأن العام مراقبة تصرفات الحاكم في شأن الرعية وهو ما يستوجب بحثاً ونظراً دقيقاً قد يصل في بعض الحالات إلى ما يشبه التجسس، لضمان حق الكافة في محاسبة الحاكم ومراقبته إذا تجاوز أو اعتدى، لذلك فكرة اشتراط ظهور المنكر يتصور وجودها في الدفاع الشرعي الخاص أكثر منها في الدفاع الشرعي العام.

٢- **أن لا يؤدي الانتكار إلى منكر أكبر منه،** كأن ينهي المدافع عن منع الحريات فيؤدي دفاعه إلى القتل وسفك الدماء، لذلك يشترط في دفع المنكر أن يدفع بما يدفعه وبأيسر ما يدفعه، فلا يجوز أن يدفع بأقل مما يدفعه ما دام قادراً على دفعه بالأكثر، ولا يجوز أن يدفع بأكثر مما يدفعه، لأن ما زاد على الحاجة يعتبر جريمة، ودفع المنكر بما يُدفع به يقتضي أن تختلف وسائل دفع المنكر

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٤١٠.

(٢) مالك، مالك بن أنس ابن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: ١٧٩هـ/٧٩٥م)، تحقيق: الأعظمي، محمد مصطفى، الموطأ، ط١، ٨م، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، الإمارات، ٢٠٠٤م، كتاب الحدود، باب ما جاء من اعترف على نفسه بالزنا، حديث رقم: ١٢.

باختلاف نوعه واختلاف حال فاعله، لأن ما يدفع به شخص قد لا يدفع به آخر، وما يصلح لدفع منكر قد لا يصلح لدفع منكر آخر^(١).

وهذا يعني ضرورة وجود التناسب بين الفعل وردة الفعل، فإذا كان المنكر من مرتبة معينة كمنكر لفظي فإنه لا يدفع برتبة أعلى منه كالإنكار باليد أو التعنيف بالقول، وإنما يجب أن يتناسب حجم الدفاع مع حجم الاعتداء، لأن الدفاع إنما شرع لصد العدوان ورفع الضرر المترتب عليه فلا يتخذ ذلك ذريعة لعدوان آخر، والطريق إلى معرفة ضابط التناسب بين الدفاع والاعتداء النظر إلى الوسيلة المادية التي استخدمها المعتدي؛ لأنها تُعتبر إشارة واضحة وظاهرة على مقصده ونتيجة فعله، فإذا ما استخدم المعتدي عصاً يضرب بها المعتدى عليه، فإن المُدافع يجب أن لا يتجاوز الوسيلة المستخدمة كاستخدام سكين أو مسدس ناري في مقابل العصا، فهذا الحد الزائد في الدفاع من المعتدى عليه يعد اعتداءً على الأول، لأنه تجاوز الحق وتعدى حدود الدفاع^(٢)، وعليه إذا توافرت الشروط السابقة في المُدافع، وفي المُدافع عليه، وفي الفعل المُدافع فيه، فإن صد الاعتداء ودفع العدوان يعد دفاعاً شرعياً عاماً يترتب عليه آثار كبيرة في المسؤولية الجنائية والمسؤولية المدنية تجاه المُدافع المعتدى عليه، وهو ما تم بيانه سابقاً^(٣).

والأصل فيما سبق أن تغيير المنكر لا يقصد به إلا دفع المنكر ولا يقصد منه عقوبة فاعل المنكر ولا زجر غيره، والزجر إنما يكون عن المستقبل والعقوبة تكون على الماضي، والدفع على الحاضر الراهن، وليس إلى آحاد الرعية إلا الدفع وهو إعدام المنكر وإزالته، فما زاد على قدر الإعدام فهو إما عقوبة على جريمة سابقة أو زجر عن لاحق، وذلك إلى السلطات العامة وليس للأفراد^(٤).

(١) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٧٨.

(٢) ينظر: الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي علاء الدين (ت: ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط ٢، ٧م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ج ٧، ص ٩٣.

(٣) ينظر: مشروعية الدفاع الشرعي العام، وأثرها، ص ١٩١.

(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ١، ص ٣٧٩.

المطلب الثاني: ضوابط خاصة بمراحل الدفاع الشرعي العام

يقصد بذلك الشروط والمعايير المتعلقة بكل مرحلة من مراحل الدفاع الشرعي العام، سواء في مرحلة التغيير الآمن وما يتعلق بها من خصائص وشروط، أو في مرحلة التغيير الثوري وما يتبعها من آثار، ففي هذا المطلب سيتم تحديد ضوابط وشروط كل مرحلة، وذلك لوزن أفعال المدافعين ومعرفة الأدوات والوسائل المناسبة لاستخدامها في الوقت المناسب بما يحقق المقصد من التغيير مع الحفاظ في الوقت ذاته على كيان الإنسان وضمان استمرارية وجوده.

الفرع الأول: ضوابط خاصة بمرحلة التغيير الآمن

والحديث عن ضوابط خاصة بمرحلة التغيير الآمن إنما هو لبيان حدود هذه المرحلة، وضبط ميزان العمل فيها وفق مبادئ وأسس ثابتة، تجعل من التغيير هدفاً سامياً وبناءً، ففي حين يُنظر إلى التغيير أنه هدم لواقع سيئ، فإنه لا بد من تصور واضح لبناء مستقبل واعدٍ ومشرق، وإنما يكون ذلك بوجود قواعد وضوابط تنظم العمل بهذه الوسائل في تغيير المنكر، تحقيقاً لمراد الشارع من الأمر بالتغيير، وتحقيقاً لمصالح الناس المطالبين بالتغيير، ومما تجدر الإشارة إليه أن الحديث عن ضوابط خاصة بهذه المرحلة قد تقدم بيانه والتطرق إليه لكن في ثنايا الكلام، وبشكل متناثر بين المسائل، لذلك أورد الضوابط مجتمعة على النحو الآتي:

الضابط الأول: وجود اعتداء

يعد هذا الضابط من الأشياء المهمة والأركان الأساسية التي تبنى عليها مسألة الدفاع الشرعي برمتها، إذ إن الدفاع لا يكون موجوداً -وجوداً شرعياً- إلا عند حدوث أمر يستوجب وجوده، وهو الاعتداء الذي يتجاوز فيه الحق ويتعدى عليه، عندها من حق المعتدى عليه الدفاع عن حقه وتغيير المنكر الواقع، لذلك لا بد من وجود حدث يستوجب دخول الناس في هذه المرحلة، وإلا كان التحرك والمطالبة بالتغيير مجرد عبث وفوضى.

وأسباب هذا الدفاع هو وجود الاعتداء الذي قد يتنوع ويتعدد، سواء أكان الاعتداء بشكل مباشر، أو من خلال اختلال العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو من خلال فقدان الحاكم شرطاً أو صفة من صفات الحكم المتفق المتعاقد عليها^(١).

(١) ينظر: أنواع الاعتداء، ص ١٨٦.

الضابط الثاني: الالتزام باستخدام الوسائل الآمنة

هي تلك الوسائل التي لا تستخدم فيها القوة، ولا يستخدم فيها السلاح، بل هي وسائل تمتاز بالأمن على الدين والنفس والعرض والمال، وعدم الاحتكاك القوي بالخصم، وهو ما يميز مرحلة التغيير الآمن عن غيرها من المراحل، لكن هذا بطبيعة الحال لا يكفي، بل لا بد من الالتزام في كافة محطات هذه المرحلة بالوسائل الآمنة ما أمكن ذلك، كي تعد المرحلة مرحلة تغيير آمن.

وأثر اعتبار هذا الضابط أن إطلاق مفهوم التغيير الآمن على أي تحرك أو أي مطالبة بالتغيير، يختلف كل الاختلاف عن اعتبار هذه التحركات تحركات ثورية، فعلى مستوى الخصم فإنه سيختلف مستوى تعامله مع هذه الاحتجاجات من حيث استخدام العنف وأدوات القمع، أما على مستوى ضوابط التغيير فإن اعتبار أي تحرك ثوري يستوجب وجود ضوابط أدق من تلك الضوابط المطلوبة في التغيير الآمن، وذلك بسبب الأثر الكبير الناتج عن التحرك الثوري على مختلف المستويات، حيث إن الضرر يلحق الناس في أنفسهم، وفي أموالهم، وفي الاستقرار والأمن، والعلاقات الدولية، والعلاقات الاجتماعية في المجتمع الواحد، لذلك كان لا بد من التزام القائمين على التحركات الآمنة بهذا النهج، للابتعاد عن الأضرار الكبيرة المترتبة على المراحل الأخرى.

الضابط الثالث: التدرج في استخدام الوسائل الآمنة

من النقاط الرئيسية التي يتفق فيها الدفاع الشرعي العام والخاص هو وجوب التدرج في استخدام هذه الوسائل بالأسهل والأخف في كل منهما، وقاعدة التدرج الحكيم قد انتهجه الإسلام عند إنشاء مجتمعه الأول، فقد تدرج بهم في فرض الفرائض كالصلاة والصيام والجهاد، كما تدرج بهم في تحريم المحرمات كالخمر وغيرها^(١).

والمقصود من التدرج في مرحلة التغيير الآمن هو استخدام وسائل تبدأ من الأسهل والأخف من مستوى فعل الاعتداء، وذلك تخفيفاً للأثر المترتب على الفعل وردة الفعل، ومنعاً لوجود تجاوز لحد الدفاع المشروع.

فعلى سبيل المثال لو وُجِدَ اعتداءً من قبل السلطة على حقوق الناس وحررياتهم الأساسية، فإنه لا يُصار إلى استخدام وسائل كالمظاهرات والاعتصامات، بل يبدأ تغيير المنكر بالأقل والأخف فتستخدم الوسائل غير المباشرة في التغيير، ككتابة الاعتراضات، أو تنظيم الندوات حول ضرورة

(١) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٣٠٤. القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص٣٠٥.

تغيير المنكر وأثره على الناس، أو مخاطبة المسؤولين عن هذا الاعتداء ونصحهم بالكلمة الطيبة والحسنة، فإذا ما زال المنكر فإن دور الدفاع الشرعي العام قد انتهى، لكن إذا بقي الاعتداء وزاد وتعدى أثره ليمس شريحة أكبر من الناس، فإنه يُنْتَقَلُ إلى وسائل أقوى من الوسائل الأولى، فيصار إلى استخدام وسائل اللاتعاون كالعصيان المدني، والاضرابات العمالية وغيرها، فإذا ما استمر الاعتداء وزادت وتيرته، فإنه حينها يصار إلى استخدام الوسائل المباشرة المتمثلة في المظاهرات والاعتصامات وغير ذلك.

لكن ما يجب الإشارة إليه هنا هو ضرورة وجود التناسب بين الفعل ورد الفعل، وهو ما يجب اعتباره في عملية التغيير وفي مراحلها المختلفة، فإذا وقع اعتداء من قبل السلطة أو الحاكم يمس الناس بشكل مباشر ويلحق بهم أضراراً كبيرة، فإنه لا يتصور استخدام وسائل أسهل وأخف بكثير من الاعتداء الحاصل، فلا يصار إلى استخدام الخطب والمواعظ والنصح للخصم وهو يعتدي على ممتلكات الناس ويعرض أمنهم وحياتهم للخطر، بل يجب أن يتناسب الدفاع مع حجم الاعتداء، فتستخدم الوسائل المباشرة في التغيير والتي قد تردع المعتدي وتشعره بالضيق والحرج، بما يضمن منع الاعتداء وإيقافه.

الضابط الرابع: القدرة على إدارة مرحلة التغيير الآمن

المقصود بذلك ليس القدرة الكاملة على التغيير بالطرق الآمنة، وإنما أن يغلب على ظن القائمين على التغيير وفق معطيات الواقع والإمكانيات المتاحة لهم حصول السلامة من الأذى، وعدم وقوع المكروه على أنفسهم أو على غيرهم قدر الإمكان، بحيث يتم التغيير بأقل الخسائر الممكنة المادية منها والمعنوية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقول رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره...)، دليل على وجوب اعتبار القدرة والاستطاعة كضابط من ضوابط التغيير، واعتباره ميزاناً يتم به رد الأمور إلى نصابها، حيث لا يُسكت عن منكر، وفي المقابل لا تقنى البشرية، إنما الأمر بين هذا وذاك.

من صور القدرة على إدارة المرحلة الآمنة:

١- القدرة على إدارة اجتماع الناس، من خلال تنظيم الفعاليات والأنشطة المختلفة، والقدرة على الاتصال والتواصل معهم، وتأمين أماكن التجمعات، وتوفير الخدمات الرئيسية التي تساعد على وجودهم واستمرارهم في المطالبة بالإصلاح والتغيير.

٢- القدرة على إدارة المطالب، وذلك من خلال تحديد أهداف التحرك الآمن على المستويات المختلفة، وإيصال هذه الأهداف للخصم، فيكون التحرك معروف الأهداف والتوجهات، ليتحقق المقصود منه.

٣- القدرة على إدارة الحوار مع الآخر، وذلك من خلال وجود قنوات اتصال بين المجتمعين والطرف المقابل لهم، وذلك للحوار حول المطالب والاتفاق على آلية التعامل مع كل مطلب خطوة بخطوة، وهذه القدرة تُعتبر قوة كبيرة للمطالبين بالتغيير، لأنه من خلالها يتم ممارسة العمل السياسي بعيداً عن مظاهر العنف والتسلح.

٤- القدرة على إدارة الجانب الإعلامي، حيث تعد هذه القدرة في هذا الجانب من أقوى الأمور التي يجب على القائمين بالتغيير التمكن منها وإدارتها بشكل سليم ومحترف؛ لأنه إذا تمت إدارة هذا الجانب فإن ذلك يضمن تحقيق جزء كبير من هذا التحرك، ففوة الإعلام تكمن في إيصال رسائل التغيير بكل وضوح وعلانية، بعيداً عن التحريف والتزييف الذي قد يفتعله الخصم، وتعد الوسائل الإعلامية السلاح الفتاك في هذا العصر حين تُستخدم بشكل خاطئ؛ لأن تأثيرها يكون بشكل مباشر على العقل البشري وقناعاته، وهو أخطر بكثير من التأثير على الأبدان والأجساد، لذلك من يريد دخول هذه المرحلة لا بد له من امتلاك القدرة على إدارة هذا الجانب بشكل قوي ومتقن.

٥- القدرة على إدارة الموارد المالية، إذ إن هذه التحركات الآمنة تستوجب وجود نفقات كبيرة ووجود داعمين ومؤيدين لها، لذلك يتطلب من القائمين على هذه المرحلة إدارة هذا الملف من خلال معرفة الممولين والداعمين، ومعرفة خططهم وأجندتهم، وذلك لضمان خلو الدعم من ضغط على المطالبين بالتغيير، أو وجود أجندة لتحقيق مصالح شخصية أو دولية تؤدي إلى ارتهان المحتجين لتلك الجهات.

فالقدرة على إدارة هذا الملف بشكل صحيح يضمن نزاهة المطالبة بالتغيير، ويرفع عنها شبهات التدخل الخارجي بما يضمن التفاف الأمة حول هذه المطالب لتحقيق تغيير ملموس، يؤدي إلى إصلاح البلاد وتحرير العباد.

٦- القدرة على إيجاد البديل، وهذا يتعلق بالحاكم ومؤسسات الدولة، فعندما تطالب الأمة بتغيير الحاكم، فإن القائمين على مرحلة التغيير الآمن لا بد لهم من إيجاد البديل المناسب لهذا الحاكم الظالم، وإيجاد المؤسسات البديلة لذلك النظام الفاسد، وذلك لضمان عدم وجود فراغ سياسي أو دستوري قد يؤدي إلى الفوضى وعدم اجتماع الناس على شخص أو سلطة.

وإيجاد بديل للحاكم أو السلطة والنظام ليس على سبيل الدوام، أو لفترات زمنية كبيرة، وإنما يكون إيجاد هذا البديل لسد الفراغ الذي قد يحدثه التغيير، وهو أمر لا يطول، فتعد هذه الفترة البديلة فترة انتقالية من أمر سيئ إلى أمر حسن يتم فيها إيجاد الحاكم أو النظام الذي يرضيه الشعب ويختاره ويتعاقد معه على إدارة الحكم وإقامة الدولة.

الفرع الثاني: ضوابط خاصة بمرحلة التغيير الثوري

التطرق هنا لبيان ضوابط خاصة بمرحلة التغيير الثوري إنما هو لرسم الحدود بين هذه المرحلة والمرحلة السابقة، ومعرفة متى وكيف يتم عبور هذه الحدود، وما الأثر المترتب على هذا العبور، فكل مرحلة تختلف من حيث أثرها على المدافعين وعلى الخصم.

فكان تحديد ضوابط خاصة بهذه المرحلة لتقليص دائرة الاستثناء والضرورة التي قد يلجأ إليها، وتخفيف الخسائر الناتجة عنها، وهذه الضوابط هي امتداداً لضوابط المرحلة السابقة فما ورد فيها يرد هنا مع شيء من التفصيل والتغيير الذي يتناسب مع طبيعة المرحلة، مع أن هذه الضوابط قد تم التطرق لها في المباحث السابقة، إلا أنها متناثرة في ثنايا الحديث، أجملها وأجمعها في هذا المطلب على النحو الآتي:

الضابط الأول: وجود الضرورة

المقصود بذلك أن الانتقال من المرحلة الآمنة -التي هي الأصل- إلى المرحلة الثورية - والتي هي استثناء عن ذلك الأصل- لا يكون إلا بوجود ضرورة ملحة تستوجب الانتقال من الأصل إلى الاستثناء، بحيث إذا لم يتم الانتقال وقع المكلفون في الهلاك أو ما يقاربه.

فلا يكفي في مرحلة التغيير الأمن وجود الاعتداء فقط، بل يجب أن يكون هذا الاعتداء كبيراً بحيث يسبب حرجاً كبيراً للمكلفين، مما يجعلهم يضطرون إلى الإقدام على الممنوع وتناول المحرم لرفع هذا الحرج.

ومن صور ذلك:

١- وقوع الاعتداء على الحاجيات، بما ينغص على الناس عيشهم وشعورهم بالأمن والاستقرار، لكن ذلك لا يكدر صفو الحياة العامة، كأن تصدر السلطة قرارات سياسية تشدد من القبضة الأمنية، وتراقب الناس وتطاردهم في حقوقهم وحررياتهم، فهذه تُستخدم فيها الوسائل القوية من دون السلاح كالضرب وتفريغ الخصم باللسان والكلمة.

٢- وقوع الاعتداء على الضروريات، فيجعل الحياة صعبة إن لم تكن مستحيلة، بحيث يفقد الناس شعورهم بالأمن على النفس أو الدين أو المال أو العرض، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى تكدر الحياة العامة، وعدم قيام أي صورة من صور الاستقرار والتعايش، وهو ما سيؤدي إلى اضطرار الناس إلى استخدام السلاح دفاعاً عن أنفسهم.

ومما يجب الإشارة إليه في هذا الضابط أن مفهوم الضرورة هنا ليس على إطلاقه، لأنه حينها سيُدعى أي إنسان أن ما يفعله هو من باب الضرورة، لذلك استوجب وجود قواعد محددة تضبط العمل بالضرورة، من خلال اعتبار أن الضرورة استثناء للأصل، وهذا الاستثناء لا بد أن يقدر بقدره، ومع أن الضرورات تبيح المحظورات إلا أن الأمر مقيد ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، فالزيادة هنا يحاسب مرتكبها ويعاقب عليها.

الضابط الثاني: وجود قيادة

تعتبر مرحلة التغيير الثوري مرحلة ضرورة، ولإدارتها لا بد من وجود قيادة تقدر حجم الضرر وحجم الضرورة، وتزن الأمور من خلال المقاصد الكلية واعتبار المآلات، وتترك حجم الأخطار الناتجة عن الدخول في مثل هذه المرحلة، بما يضمن للناس القدرة على مواجهة الاعتداء، والتقليل من الخسائر قدر الإمكان.

لذلك تستلزم هذه المرحلة الحساسة والحرجة وجود قيادة عليا من أهل الحل والعقد والاختصاص في المجالات المختلفة، لتزن الأمور وتضعها في نصابها، إذ لو ترك الحبل على الغارب لقال من شاء ما شاء، وهو ما سيؤدي إلى الفوضى وضياع البوصلة التي يتم بها تحديد الضروري من غيره.

الضابط الثالث: استفاد كافة الوسائل الآمنة

من الشروط الأساسية والضوابط المهمة للانتقال من المرحلة الآمنة إلى المرحلة الثورية: استفاد كافة الوسائل السلمية لتغيير المنكر ودفع الاعتداء؛ لأن المقرر في طبيعة الوسائل المستخدمة في الدفاع الشرعي هو الدفع بالأخف فالأشد، ليتناسب حجم الدفاع مع حجم الاعتداء.

والترتيب بهذه الصورة لا بد من وجوده؛ لأن الدفاع الشرعي العام إنما قام بسبب وجود حالة اضطرارية استوجبت وجوده، وهذه الضرورة تقدر بقدرها، وهذا التقدير يتم من خلال اعتماد الترتيب بين الوسائل الآمنة والوسائل الثورية، وذلك لضمان عدم مجاوزة حدود الدفاع

المشروع، فمخالفة الترتيب والانصراف إلى وسيلة أقوى وأعلى رتبة من الاعتداء مع إمكان استخدام الأقل يعد تجاوزاً يستوجب الضمان.

ويجب الإشارة هنا إلى أن الترتيب يكون في استخدام الوسائل الآمنة أولاً، فإذا لم يُدفع الشر ويُصد الاعتداء وكان ضرره يمس الضروريات الأساسية فإنه يصار إلى الوسائل الثورية، هذا في الحالة الطبيعية والتي يتم فيها الاعتداء بصورة متدرجة، والضرر يقع بصورة منقطعة، فيمكن دفع ذلك بالترتيب المعتبر في الدفاع الشرعي، وبما يتناسب مع حجم الضرر الواقع.

أما في الظروف غير الطبيعية حيث يتعذر الترتيب فإن المدافع لا ضمان عليه؛ لأن مراعاة الترتيب في هذه الصورة قد يفضي إلى هلاك المدافع، كأن يشتبك المعتدي مع المدافع اشتباكاً مباشراً، ويتطور الأمر إلى عدم القدرة على مراعاة الترتيب والتناسب بين الفعل ورد الفعل، فإن المدافع يُقدم على استخدام الوسيلة التي يغلب على ظنه أنها مناسبة لرد الاعتداء وصد العدوان، بما يحفظ عليه نفسه وماله وعرضه^(١).

الضابط الرابع: وجود القدرة على التغيير بالوسائل الثورية

المقصود بوجود القدرة هنا توفر الاستطاعة على التغيير بالطرق الثورية من خلال امتلاك عناصر القوة التي تعزز هذه الاستطاعة لمواجهة الخصم القوي والمسلح، ومن صور امتلاك القوة والقدرة على التغيير بهذه الطرق والوسائل:

١- القدرة على التفكير والتخطيط (الاستراتيجي)، من خلال دراسة الواقع واستشراف المستقبل، وإدراك الإمكانيات، وتوقع النتائج، وفق خطط مدروسة واضحة ترسم خطأ زمنياً للتعامل مع المتغيرات على مدار عملية التغيير بما يحقق المقصود من التغيير بأقل الخسائر المتوقعة، بصورة مبتكرة وإبداعية.

٢- القدرة على التعامل مع المحيط الجغرافي ومراعاة البعد التاريخي، فمن يدخل عملية التغيير ومراحله المختلفة لا بد له من امتلاك كل المعلومات المطلوبة للتغيير، من حيث يحيط بهذا البلد من دول مجاورة، ليتم تصنيفها وتحديد كيفية التعامل معها، فتتميز الدول الداعمة للتغيير من الدول المعارضة له، وكل ذلك لمعرفة كيفية التعامل معها قبل وبعد عملية التغيير.

ويجب أيضاً امتلاك القوة المعرفية في الجانب التاريخي لمكونات الأمة التي يتم فيها التغيير، ومعرفة آثار ذلك على المكونات الثقافية والدينية، لتجنب أي فتنة قد تبرز أثناء المرحلة

(١) السراطوي، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ص ١٠١.

سواء بشكل عفوي أم بتحريك لها من قبل الخصم، كزرع الفتن وإثارة القلاقل ونشر الفوضى التي يخشاها الجميع، فيصبح الناس يبحثون عن الأمان والاستقرار ولو في ظل حاكم ظالم.

٣- امتلاك القوة المالية والقدرة على التمويل، فهذا النوع من التغيير بحاجة إلى قدرات مالية كبيرة لا يمكن تأمينها بشكل فردي أو من خلال مجموعات، بل الأمر بحاجة إلى دعم كبير كدعم الجماعات الكبيرة أو حتى دعم دول، فالدعم المالي وتوفيره يعد من العناصر الأساسية لإقامة مشروع تغيير متكامل الأركان، وسبب ذلك استخدام وسائل كثيرة ومكلفة، كاستخدام السلاح وإعداد الخطط وتمويلها، كل ذلك بحاجة إلى امتلاك قوة مالية تساعد على إيجاد مثل هذه الوسائل والطرق.

أما القائمون على التغيير فعليهم الحذر الشديد في امتلاك هذه القدرة المالية وتوفيرها، بحيث يتم البحث عن تمويل مستقل وطرف محايد لا يفرض أجندة معينة، ولا يستخدم التمويل لتحقيق مصالح شخصية أو فرض وصايات خارجية على القائمين بالتغيير، فيتبدل الحال من تغيير السيئ إلى حسن، ليصبح التغيير من السيئ إلى الأسوأ.

٤- توفر القوة البشرية المدربة، فالمرحلة الثورية يعزف أغلب الناس عن دخولها بسبب آثارها السلبية الكبيرة خلافاً للمرحلة الآمنة، لذلك من يقوم بعملية التغيير في هذا المجال هم أناسٌ يمتلكون القدرة والخبرة المطلوبة لتنفيذ هذه الوسائل وإدارة المرحلة.

ويظهر ذلك جلياً حين يكون التغيير باستخدام السلاح، فهذا لا يمكن للأفراد أو حتى الجماعات أو حتى الجماهير الإقدام عليه، وذلك لخطورة استخدام السلاح بشكل كبير على المجتمع أولاً وعلى الخصم ثانياً، بما يفقد القدرة في السيطرة على مجريات الأحداث.

ويُضاف إلى ذلك أن استخدام السلاح بحاجة إلى تدريب وقواعد معينة، فإذا ما أُطلق استخدام السلاح دون قيد أو ضابط فقد يؤدي ذلك إلى قتل الناس بعضهم لبعض، لذلك عند الإشارة إلى التغيير بالسلاح فإنما يقصد بذلك أن تقوم إحدى مؤسسات الدولة العسكرية أو الأمنية والتي تملك السلاح وهي مدربة على استخدامه، أن تقوم هذه المؤسسات بالانحياز للجماهير المطالبة بالتغيير، حينها يكون التغيير تحت تهديد السلاح أو باستخدامه من قبل أهل الخبرة والانضباط، فلا يكون التغيير المسلح من خلال الأفراد أو الجماعات؛ لخطورة ذلك على المستوى القريب والبعيد.

فإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة إلى توفير السلاح والتدريب عليه؛ لأن السلاح موجود ومتوفر لدى المؤسسات العسكرية والأمنية التي تتحاز للجماهير في مطالبها بالتغيير، كمؤسسة

الجيش، أو المؤسسات الأمنية كالشرطة والقوى الأمنية المختلفة، فهي التي تملك السلاح ومدربة على توقيت وكيفية استخدامه.

الضابط الخامس: استقلالية القرار والدعم

عندما يمتلك من يقوم بالتغيير القدرة والقوة على الدخول في المرحلة الثورية، ويمتلك القدرة على إدارة هذه المرحلة من جوانبها المختلفة، فإنه لا يمكن إلا أن يكون مستقلاً في اتخاذ قراراته واختيار تمويله ودعمه، أما إذا كان عاجزاً في جانب من جوانب القدرة، فإنه معرض للخضوع لقرارات غيره أو الالتزام بأجندة من يدعمه.

لذلك من يريد الدخول في هذه المرحلة لا بد له أولاً من أن يمتلك القدرة والقوة على التغيير وإلا كان دخوله مجرد عبثٍ، وربما أدى تصرفه إلى فتنة أعظم من الفتنة القائمة، لذلك لا يُصار إلى هذا النوع من التغيير إلا حين التيقن أو أن يغلب على الظن امتلاك مفاصل التغيير والقدرة عليه.

الخاتمة

• نتائج الدراسة ومستخلصاتها

أولاً

• أهم التوصيات

ثانياً

أولاً: نتائج الدراسة ومستخلصاتها.

نتائج هذه الدراسة ومستخلصاتها هي:

١. (حق الكافة): حق متعلق بتحقيق النفع العام للأمة، كاعتبار المقاصد الخمسة وتقدير مبدأ المساواة والعدل والحرية، أما حق الله فأعم إذ يشمل أمره ونهيه ويشمل النفع العام، فحق الكافة قسم من أقسام حق الله تعالى.
٢. إن حق الكافة هو اختصاص وامتياز، يستأثر به مجموع الناس، وهو ما أكدته الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، وهو من الحقوق غير المالية فلا يقبل الإسقاط بالتقادم بحجة عدم الاستعمال.
٣. إن الحق كما هو فردي شخصي يمكن أن يكون جماعياً بحيث لا يختص بفرد دون آخر، وحق الكافة هو حق جماعي عام يندرج عند تصنيفه في الشريعة تحت قسم حق الله تعالى؛ لعظم خطره وشمول نفعه، أما في التصور الوضعي فيطلق عليه الحق العام.
٤. إن الكافة قد يراد بها الأمة أو الشعب، فيمكن الاعتبار أن الأمة هي ذات البعد الديني الروحي والوجداني، أما الشعب فهو أمة السياسة يكون الارتباط فيها إما بالإقرار بعقيدة الإسلام أو الولاء السياسي للدولة وهو ما يسمى حديثاً (حق المواطنة).
٥. مبدأ السيادة والمشروعية في القوانين الدولية يرتكز في مجمله على الإنسان وحده، وعلى ما ينتجه العقل البشري من قوانين وقواعد وضوابط، أما في الإسلام فالسيادة للأمة في اختيار من يحكمها ويدير شؤونها، غير أن مرجعيتها مرجعية علوية، وهي الشريعة الإسلامية، لذلك يمكن القول إن السيادة بالمفهوم الوضعي هي للأمة على الإطلاق، أما في الإسلام فهي للشريعة والأمة معاً، فالشق التشريعي هو للشارع الحكيم، والشق التنفيذي وكيفية أدائه فهو للأمة.
٦. الدفاع الشرعي العام في الشريعة الإسلامية امتاز بأنه حق وواجب، أما في المواثيق الدولية فتراوح بين فكرة الحق والعذر.
٧. الدفاع الشرعي العام عن المبادئ والقيم إنما هو نهي عن منكر فيما ليس من خصائص الولاية والقضاة، وذلك لحماية القيم الإنسانية من خلال إقامة الدين وحماية المجتمع من الاعتداء والجريمة.
٨. المبادئ والقيم يطلق عليها في الشريعة: الكليات التشريعية باعتبارها مقاصد عليا وقواعد جامعة لإقامة مصالح الناس وعمارة الحياة وإشاعة العدل والإحسان.

٩. يختص نظام الحكم في الإسلام بمبادئ أساسية أكد على وجودها الشارع الحكيم مثل: الشورى، وتكريم الإنسان، والعدل، والمساواة، والحرية، والرقابة، لتتكون بذلك منظومة تضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

١٠. المبادئ الدستورية هي قواعد تشريعية وهي ذات الوقت تعتبر قيماً إنسانية تتصف بالبعد الأخلاقي والسلوكي، وهذا ما ذهب إليه الموثيق الدولية، مما يخلق أرضية مشتركة بين الشريعة والموثيق الدولية في اعتبار هذه المبادئ (مبادئ إنسانية).

١١. اتفق الفقهاء على اشتراط الإيمان في وظيفة الاحتساب على أساس أنها وظيفة دينية، لكن وفقاً لمعطيات الواقع ومتغيرات العصر الحديث، وفي ظل الدولة المدنية المعاصرة يُمكن للاحتساب في الشأن العام أن يكون وظيفة مدنية يقوم بها جميع أبناء الدولة بغض النظر عن اتجاهاتهم الفكرية وتوجهاتهم الدينية، وعليه يمكن اعتبار الاحتساب وظيفة دينية، والدفاع الشرعي العام وظيفة مدنية - إن صح القول -.

١٢. يُشترط لتغيير المنكر باليد أن يكون التغيير في المعاصي المادية المرتبطة بذات المنكر، وعليه فإن المنكر غير المادي كمعصية اللسان أو الاعتقاد لا تدخل ضمن هذا النوع من التغيير؛ لأن دافع المنكر لا يستطيع تغيير المنكر غير المادي هنا.

١٣. الأسباب المنشئة للدفاع الشرعي العام تتمثل في وجود اعتداء، أو نقص لأهلية الحاكم، أو اختلال في صفاته.

١٤. الدفاع في حد ذاته هو اعتداء، لكنه خرج من دائرة المنع والتحریم؛ لأن إقدام أحدهم بالاعتداء على شخص أو على حق معصوم يؤدي إلى إهدار عصمة المعتدي ذاته.

١٥. إن الإسلام لم يحدد صورةً أو نموذجاً لإقامة نظام الحكم، وإنما اعتمد على مبادئ راسخة وأصول ثابتة، إذا ما تحققت فإنه من غير المهم كيف يكون شكل الحكم أو صورته، ومن هذه المبادئ: الشورى، وإرادة الأمة في اختيار حكامها، وإقامة العدل، وتكريم الإنسان، والمساواة بينهم، وضمان حفظ الحقوق وصون الحريات.

١٦. إن من حق الكافة مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه إما بالتصحيح أو بالعزل أو الخلع، والأدلة على هذا المبدأ كثيرة وعظيمة، عمادها ووسطها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوارد في حديث رسول الله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره...).

١٧. الدعوة بالعودة إلى الإسلام لا يفهم منها بحال من الأحوال العودة إلى مرحلة زمنية دون أخرى، وإنما العودة إلى الإسلام تكون بالرجوع إلى مبادئه الراسخة، وقواعده الهادية، ونصوصه الخالدة من الكتاب والسنة.

١٨. الاستشارة هي طلب الرأي والمشورة ممن يكون محل ثقة طالب الاستشارة، أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة، وأثر هذا التفريق هو أن الاستشارة تكون مُعْلَمَةً لا ملزمة على من طلبها؛ لأنها غالباً تكون في الحالات الخاصة والفردية، أما الشورى فهي ملزمة ومُعْلَمَةً على من طبقها؛ لأنها تتعلق بالصالح العام لا بفرد دون آخر.

١٩. إن المراد بأهل الشورى في العصر الحديث أو أهل الحل والعقد هم من تجب استشارتهم ويكونون مؤهلين بصفاتهم وشروطهم واختصاصاتهم.

٢٠. إن مبدأ الشورى هو عماد نظام الحكم في الإسلام وخصيصة أساسية من خصائصه، فهو حق للناس وواجب على الحاكم الذي يستمد شرعيته منهم وممن يمثلونهم.

٢١. إن الحرية في الشريعة الإسلامية وفي القانون الوضعي ليست مطلقة بل هي مقيدة، ففي القانون الوضعي قيدت بعدم الإضرار بالغير وأنها عامة لا تُميز أحداً عن أحد، أما الحرية في الشريعة الإسلامية فلها قيود تنبعث من داخل الإنسان من خلال الوازع الديني الداخلي، وأيضاً قيود خارجية يُنظمها القانون عند فشل القيود الداخلية.

٢٢. السلطة ضرورة مجتمعية وأداة من أدوات الكفافة في إقامة الإسلام وتطبيق مبادئه وقيمه، فهي مجرد أداة توظفها الكفافة لحراسة الدين والدينا، والمتولون لها ليسوا سوى عاملين عند الكفافة، إذ هي المخاطب الحقيقي لإقامة الدين.

٢٣. نصره الدين وحماية الأمانة هي وظيفة الأمة كلها وليست مختصة بحاكم أو إمام أو زعيم أو سلطة؛ لأن الأمة حين تحمل الأمانة تكون على قدر من الطاقة والقوة والمكنة والتنوع بما يسمح أن تحفظ هذه الأمانة، بل واستمرارية حفظها يكون باستمرارية وجود الأمة، على خلاف قوة ووجود واستمرارية السلطة أو الحاكم والإمام.

٢٤. إن الأمة هي الأصل، وهي مناط الحكم ومداره، وهي المخاطبة بالتكليف، وأما الإمام والحاكم والمسؤول فهم مجرد مخاطبون من خلال الأمة ويستمدون وجودهم من رضاها.

٢٥. إن السلطة وإن لم تكن جزءاً من الإسلام، فهي وظيفة أساسية لقيامه، فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا المقاصد، وقيامها تبعاً لذلك فلا تحتاج إلى نص خاص من الشارع وإنما تندرج تحت الأصول والنصوص الكلية، وسنن الاجتماع تقتضيها الضرورة.

٢٦. إن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم على أساس من التعاقد والمبادلة بما يضمن رضا الناس وضمن مشاركتهم في الحكم مقابل السمع والطاعة في المنشط والمكروه.

٢٧. إن الأصل في إقامة نظام الحكم في الإسلام التعاقد والبيعة من خلال الشورى وتحقيق إرادة الناس، وما عدا هذا التصور كالتوريث والتغلب والقهر فهو في حكم الاستثناء في أحسن أحواله.

٢٨. إن الإسلام لا يمكن تقسيمه إلى إسلام روحي وإسلام عقلي، أو إسلام عربي وإسلام أعجمي، أو إلى إسلام سياسي وإسلام ديني؛ لأن الإسلام هو إسلام واحد، إسلام القرآن والسنة، وهذا الإسلام لا يكون إلا سياسياً.

٢٩. مبادئ وقيم الحكم هي حقوق وهبها الله تعالى للبشرية كي ينعموا بحياة سعيدة وعادلة، فإذا ما انتهكت وضُيعت هذه الحقوق من قبل ظالم أو مستبد أو جاهل، كان حقاً للناس أن يدافعوا عن أساس وجودهم وسر استخلافهم في هذه الأرض.

٣٠. التمييز بين أفعال النبي ﷺ التشريعية وبين أفعاله ﷺ التي هي من قبيل الإمامة (السياسة)، يكون من خلال وجود أصل لهذا الفعل أو قاعدة شرعية متبعة، ويأتي الحكم على خلاف هذا الأصل أو على خلاف تلك القاعدة الشرعية، فيكون هذا الفعل أو هذا القول من قبيل الفقه الاستثنائي الذي يقصد به ظرفاً معينة أو موازناً محددة.

٣١. إن محاسبة الحاكم والرقابة عليه والتي قد تفضي إلى عزله أحياناً، غالباً ما تجري تحت تسليم المحكوم بالبيعة للدولة والسلطة، لكنه معترضٌ على خطأ أو منكرٍ قد وقع ويريد تغييره، وذلك من خلال الوسائل الآمنة والتي لا تستخدم القوة، في حين أن الخروج على الحاكم هو شقٌ لعصا الطاعة وسحبٌ للشرعية من هذا النظام وهذه السلطة، بحيث تُستخدم الوسائل الثورية في التغيير لإضعاف سلطة الحاكم وجعله عاجزاً عن أداء مهامه.

٣٢. إن العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم ذات شقين، شق يتعلق بكيفية إقامة الدولة على الصورة الأساسية التي يجب أن يقوم عليها الحكم من خلال التعاقد والبيعة، وشق آخر يتعلق بعلاقة الحاكم والمحكوم في كيفية أداء الواجبات ونيل الحقوق على مبدأ التبادل.

٣٣. من المبادئ الأساسية في حق الطاعة للحاكم:

- إن الطاعة إنما تجب للحاكم الشرعي الذي استوفى شروط التعاقد مع المحكوم، وقام بواجباته ومهامه تجاه المحكوم.

- تكون طاعة المحكوم للحاكم موجهةً لمنزلة الإمامة والحكم لا لشخص الحاكم، عندها تتساوى الطاعة للحاكم أيّاً كان شكله أو لونه.

- صبر المحكوم على ما يكرهه من الحاكم إنما كان مراعاةً لوحدة الأمة وإرادتها واختيارها بين الإبقاء على الحاكم أو عزله.

- إن الطاعة إنما تكون في المعروف، فإذا ما أمر الحاكم بمعصية فلا سمع ولا طاعة.
- يسقط حق الطاعة عن الأمة إذا ظهر من الحاكم كفراً بواحاً، أو بدعة مكفرة، أو تغييراً لقواعد الشرع، أو معصية بواحاً.

٣٤. أهم الآثار المترتبة على الدفاع الشرعي العام تتمثل في ارتفاع المسؤولية الجنائية، وفي إباحة الفعل المحرم حين القيام بفعل الدفاع.

٣٥. إن المقصود من مراحل تغيير المنكر هي: وسائل متعددة ومتنوعة، يجمعها طابع مشترك، يتم استخدامها في فترة زمنية معينة.

٣٦. يمكن لتغيير المنكر أن يكون على مرحلتين:

- مرحلة التغيير الآمن وهي: قيام الكافة بعملية تغيير المنكر وهم آمنون على أنفسهم وعلى صفاء حياتهم العامة من خلال الشعور بالطمأنينة وعدم الخوف على الدين أو الحياة أو العرض أو المال.

- مرحلة التغيير الثوري وهي: قيام الكافة تحت قيادة أهل الحل والعقد باستخدام القوة للدفاع عن مبادئ وقيم الحكم.

٣٧. تُستمد مشروعية استخدام القوة في التغيير الثوري من كون الفعل ضرورياً وملحاً، وعندما تنتهي هذه الضرورة يفقد الدفاع مشروعيته ووجوده على التلازم مع وجود الضرورة.

٣٨. إن حكم الدفاع الشرعي العام من خلال مرحلة التغيير الآمن هو حكم أصلي عام له ضوابطه وأصوله المعتبرة، أما حكم الدفاع الشرعي العام من خلال مرحلة التغيير الثوري فحكمه حكم استثنائي.

٣٩. تقوم هذه الدراسة باعتماد الرأي والحكمة والتجربة في بناء تفاصيلها ووزن أركانها، وتقوم أيضاً على جلب المصالح ودرء المفساد، وهاتان السمتان البارزتان توضحان مدى ارتباط الدراسة بشكل خاص والسياسة بشكل عام بالمقاصد وحجم الاعتماد عليها.

ثانياً: أهم التوصيات.

أثناء تحضيرى لكتابة هذه الدراسة ظهرت مسائل متعددة وقضايا مختلفة يتوقف عندها الباحث والقارئ، وذلك لحاجتها إلى مزيد من التدقيق والبحث العميق، فانقدح في ذهني ما قد يصلح أن يكون منطلقاً لمشاريع علمية، من ذلك:

١. المبادئ الدستورية وأثرها في السياسة والحكم:

إن ما تم التطرق إليه في هذه الدراسة حول دور المبادئ الدستورية في مجال السياسة والحكم، هو غيظ من فيض، إذ الحديث في هذا الباب لا تكفيه الدراسات، لما للمبادئ من أثر كبير في صياغة الحياة السياسية الإسلامية، وقد تصدر لهذه الفكرة مجموعة من العلماء كان لهم إسهامات كبيرة، من أمثال محمد الغزالي وعبد القادر عودة وأبو زهرة وعبد الحميد متولي ومحمد عمارة وغيرهم، فأوصي برسالة أو أطروحة في هذا المجال بعنوان: (المبادئ الدستورية وأثرها في صياغة نظام الحكم في الإسلام)، والله تعالى أعلم.

٢. حقوق الكافة السياسية والدستورية والاقتصادية:

عند استقراء الوقائع والأحداث في هذه الدراسة لوحظ أن حقوق الإنسان السياسية والدستورية والاقتصادية موجودة بوفرة في كتب الفقه، إلا أنها متناثرة بين ثنايا الفصول والأبواب، فأوصي بمزيد من الكتابة في حقوق الإنسان في الإسلام من خلال استقراء فقه المتقدمين، وجمع الدرر المتناثرة من المسائل والقواعد الفقهية التي هي كنز مدفون يحتاج لمن يظهر لمعانه وبريقه للعالم أجمع.

٣. الدفاع الشرعي العام وفقه الواقع:

الناظر في كم الدراسات العلمية والكتب الثقافية التي تطرقت لموضوع الدفاع الشرعي يدرك حجم اهتمام الناس بهذا المبدأ، إلا أن الواقع يفرض متغيرات جديدة ومتسارعة، يجعل من بعض المسائل بأمس الحاجة إلى التجديد والتطوير، خاصةً فيما يتعلق بمراحل تغيير المنكر التي تمارسها الشعوب في الوقت المعاصر، لذلك أوصي بمزيد من البحث في الدفاع الشرعي العام بأسلوب جديد يراعي الواقع ويواكب المتغيرات ويستوعب تحركات الشعوب المتسارعة.

بهذه التوصيات أختتم هذا المشوار الذي بدأتها، ولا أدري إن كنت قد أنهيته، إلا أنني بذلت وسعي وطاقتي في البحث عن الصواب من خلال منهج ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (البقرة: ١٤٣)، دون تعصب لرأي ولا تمسك بمذهب، إنما بحث عن الحق وفق فهمي وتقديري، ولا أزعم أنني قد جننت بجديدي، أو أعطيت الموضوع كامل حقه، إنما هو تصور حاولت فيه حل مشكلة الدراسة، يسع أي باحث أن يأتي بخير من ذلك.

وأوجه بالشكر الجزيل للأساتذة المناقشين الذين تحملوا عبء قراءة هذه الأطروحة، آملاً منهم التوجيه والتصويب، وسد الخلل، وإصلاح الزلل، فإن الله قد أبى العصمة لكتاب غير كتابه، والله تعالى أسأل أن يتقبل جهد المقل، وأن يبارك فيه، إنه ولي ذلك والقادر عليه، فلك الحمد يا الله أولاً وأخراً.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، واجمعنا اللهم معهم بكرمك وجودك يا أكرم الأكرمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فرغت منها يوم الإثنين: ١٢ رجب ١٤٣٥هـ، الموافق لـ: ١٢ مايو ٢٠١٤م.

المصادر والمراجع.

١. القرآن الكريم.
٢. آبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، (ت: ٤١٥هـ/١٠٢٤م)، ، شرح الأصول الخمسة، ط٢، ١م، تحقيق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م.
٣. أيدوريا، (١٩٨٨م) ، المدخل الى العلوم السياسية (النظريات الأساسية في نشأة الدولة وتطور الأحكام والنظم والقوانين والدساتير في أهم دول العالم)، ط١، ١م، ترجمة نوري محمد حسين، بغداد، العراق: مطبعة عصام .
٤. ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، (ت: ٦٣٠هـ/١٢٣٣م) الكامل في التاريخ، ط١، ١م، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.
٥. ابن الطيب، أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، (ت: ٤٣٦هـ-١٠٤٤م)، كتاب المعتمد في أصول الفقه، ط-، ٢م، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ج١، ص٩٨.
٦. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعافري، (ت: ٥٤٣هـ، ١١٤٨م)، أحكام القرآن، ط٣، ٤م، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
٧. ابن القيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، (ت: ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ط١، ٢م، تحقيق: عبدالرحمن بن سعد بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٣٢هـ.
٨. ابن القيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت: ٧٥١هـ-١٣٥٠م)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط١، ١م، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ.
٩. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت: ٧٥١هـ-١٣٥٠م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط١، ٤م، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٠. ابن المبرد، يوسف بن الحسن بن عبد الهادي (ت: ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م)، **محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، ط ١، ٣م، تحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن الفريح، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ٢٠٠٠م.
١١. ابن المعتز، عبد الله بن محمد العباسي، (ت: ٢٩٦هـ / ٩٠٩م)، **طبقات الشعراء**، ط ٣، ١م، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م.
١٢. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني ، (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، **الحسبة في الإسلام**، ط ١، ١م، تحقيق: ناجي السويد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠١٠م.
١٣. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني ، (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، **مجموع الفتاوى**، ط ٣، ٣٧م، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١٤. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني ، (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، **منهاج السنة النبوية**، ط ١، ٨م، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الرياض، ١٤٠٦هـ.
١٥. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني ، (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ط ١، ١م، تحقيق: علي بن محمد عمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٤٢٩هـ.
١٦. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني ، (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، **الفتاوى الكبرى**، ط ١، ٦م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
١٧. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: ٣٥٤هـ / ٩٦٥)، **صحيح ابن حبان**، ط ٢، ١٨م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.
١٨. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، **تقريب التهذيب**، ط ١، ١م، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ١٩٨٦م.
١٩. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ط ٣، ٤م، تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وقصي محب الدين، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٢٠. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، (ت: ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، **المحلى**، ط١، ١٢م، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
٢١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط٢، ٥م، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٢٢. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ / ٨٥٥م)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ط١، ٥٠م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.
٢٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (٨٠٨ هـ / ١٤٠٦م)، **مقدمة ابن خلدون**، ط١، ١م، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م.
٢٤. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن عتاهية بن وهب الأزدي البصري (ت: ٣٢١هـ / ٩٣٣م)، **جمهرة اللغة**، ط١، ٣م، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م-١٤٢٦هـ.
٢٥. ابن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م)، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، ط٧، ١م، ٢ج، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٢٦. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ / ١١٩٨م)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، د.ط، ٤م، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٢٧. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري، البغدادي (ت: ٢٣٠هـ / ٨٤٥م)، **الطبقات الكبرى**، ط١، ٨م، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.
٢٨. ابن عادل، عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي أبو حفص (ت: ٨٨٠هـ / ١٤٧٥م)، **اللباب في علوم الكتاب**، ط١، ٢٠م، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٩. ابن عاشور، محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣ م)، تفسير التحرير والتنوير، ط١، ٣٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.
٣٠. ابن عاشور، محمد طاهر (ت: ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣ م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط٢، ١م، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الاردن، ٢٠٠١م.
٣١. ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: ١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ط٢، ٦م، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٣٢. ابن علان، محمد علي بن محمد بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، (ت: ١٠٥٧هـ / ١٦٧٤م)، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ط٤، ٨م، اعتنى به: خليل مأمون، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٣٣. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، (ت: ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، ط١، ٢م، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
٣٤. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، (ت: ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط٢، ٢م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
٣٥. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، تفسير القرآن العظيم، ط٢، ٨م، تحقيق: سامي بن محمد سلامه، دار طيبة، ١٩٩٩م.
٣٦. ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، البداية والنهاية، ط١، ٨م، مؤسسة زاد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م.
٣٧. ابن ماجه - وماجة اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ / ٨٨٧م)، سنن ابن ماجه، دبط، ٢م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
٣٨. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي، (ت: ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢ م)، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، ط١، ١١م، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣٩. ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، ط٣، ١٥، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ.
٤٠. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي (ت: ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ط١، ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠.
٤١. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي (ت: ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط١، ٨، تحقيق: زكريا عميرات، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٠٠م.
٤٢. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، (ت: ٢١٣هـ/٨٢٨م)، السيرة النبوية، ط٢، ٢، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.
٤٣. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، (ت: ٩٨٢هـ)، تفسير أبي السعود، أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط١، ٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م.
٤٤. أبو بكر الخلال، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد (ت: ٣١١هـ/٩٢٣م)، السنة للخلال، ط١، ٧، تحقيق: عطية الزهراني، دار الزاوية، الرياض، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
٤٥. أبو حبيب، سعدي، (١٤٠٦هـ) دراسة في منهج الإسلام السياسي، ط١، ١، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
٤٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ/٨٨٩م)، سنن أبي داود، ط١، ٦، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، دمشق، ٢٠٠٩م.
٤٧. أبو زهرة، محمد، (١٩٦٩م)، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، ط١، ١، دمشق، سوريا: دار الفكر العربي.
٤٨. أبو عجوة، حسين أحمد، (٨-٧ ربيع الأول ١٤٢٦هـ، ١٧-١٦ أبريل ٢٠٠٥م)، فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الرقي بالدعوة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، كلية أصول الدين، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، غزة، فلسطين.
٤٩. أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، الأحكام السلطانية، ط٢، ١، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٥٠. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت: ٣٠٧هـ/٩٢٠م)، **مسند أبي يعلى الموصلي**، ط ٢، ١٦م، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٩م.
٥١. أبي حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت: ٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، **تفسير البحر المحيط**، ط ١، ٨م، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م.
٥٢. الأحمرى، محمد، (٢٠١٢م)، **الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق**، ط ١، ١م، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
٥٣. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، (ت: ٣٧٠هـ/٩٨١م)، **تهذيب اللغة**، ط ١، ١٥م، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.
٥٤. الأشعري، علي بن إسماعيل، أبو الحسن (ت: ٢٦٠هـ/٩٦٣م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط ١، ١م، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٩٠م.
٥٥. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ/١١٠٨م)، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ط ١، ١م، تحقيق: أبو اليزيد بن زيد العجمي، دار السلام، القاهرة، مصر، ٢٠٠٧م.
٥٦. الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، ط ١، ٧م، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٩٥م.
٥٧. الصابوني، محمد علي، (١٤٠٢هـ-١٩٨١م)، **مختصر تفسير ابن كثير**، ط ٧، ٣م، بيروت، لبنان: دار القرآن الكريم.
٥٨. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت: ١٢٧٠هـ/١٨٥٤م)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط ١، ١٦م، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
٥٩. إمام، محمد كمال الدين، (٢٠٠٤م)، **المسؤولية الجنائية أساسها وتطورها، دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية**، د.ط، ١م، الإسكندرية، مصر: دار الجامعة الجديدة للنشر.
٦٠. الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد (٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط ١، ٤م، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٦١. الأنصاري، عبد الحميد اسماعيل، (١٩٩٨م)، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ط ١، ١م، دمشق، سوريا: دار الفكر العربي.

٦٢. الأنصاري، محمد، (٢٠١٢م)، أحكام ولاية العلم والعلماء تجاه الدولة والمجتمع، ط١، م١، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
٦٣. الباحثين، يعقوب عبد الوهاب، (٢٠٠١م)، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية، ط٤، م١، الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد.
٦٤. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، (ت: ٧٣٠هـ/١٣٣٠م)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط١، م٤، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٦٥. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، صحيح البخاري، د.ط، م١، تحقيق: أبو صهيب الكرمي وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، موافقة لطبعة محب الدين الخطيب، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ٢٠٠٨.
٦٦. بدوي، ثروت، (١٩٧٢م)، أصول الفكر السياسي، ط١، م١، القاهرة، مصر: دار النهضة العربية.
٦٧. بدوي، ثروت، (١٩٧٥م)، النظم السياسية، ط٣، م١، القاهرة، مصر: دار النهضة العربية.
٦٨. البشير، عصام أحمد، (١٤١٩هـ)، الشورى في سياق معاصر، مجلة منار الإسلام، العدد ١٠، شوال، الإمارات العربية المتحدة.
٦٩. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، (ت: ٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، أصول الدين، ط٣، م١، طبعة مصورة عن دار الفنون التركية، اسطنبول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٧٠. بن سيده المرسى، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، المحكم والمحيط الأعظم، ط١، م١١، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
٧١. بهنام، رمسيس، (٢٠٠٨م)، النظرية العامة للقانون الجنائي، ط١، م١، القاهرة، مصر: منشأة المعارف.
٧٢. بهنسي، أحمد فتحي، (١٩٨٣م)، موقف الشريعة الإسلامية من نظرية الدفاع الاجتماعي، ط٣، م١، بيروت، لبنان: دار الشروق.
٧٣. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت: ١٠٥١هـ/١٦٤١م)، كشف القناع عن متن الإفتاع، ط١، م٦، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.

٧٤. الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، **سنن الترمذي**، ط٢، ٦م، تحقيق: أحمد شاكر و محمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٧م.
٧٥. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعي (ت: ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ط١، ٢م، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٦م.
٧٦. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعي (ت: ٧٩٣هـ / ١٣٩٠م)، **شرح المقاصد**، ط٢، ٥م، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٧٧. التهانوي، محمد علي (ت: ١١٥٨هـ / ١٧٤٥م)، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط١، ٢م، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.
٧٨. الجبوري، ساجر بن ناصر حمد، (٢٠٠٥م)، **حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية**، ط١، ١م، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
٧٩. الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت: ٨١٦هـ / ٤١٣م)، **التعريفات**، ط١، ١م، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٨٠. الجرف، طعيمة، (١٩٦٩م)، **نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي**، ط١، ١م، القاهرة، مصر: مكتبة القاهرة الحديثة.
٨١. جغيم، نعمان، (٢٠٠٢م) **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، ط١، ١م، عمان، الأردن: دار النفائس.
٨٢. جمال الدين، عبد الله، (١٩٩٠م)، **نظام الدولة في الإسلام**، ط٢، ١م، القاهرة، مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
٨٣. الجويني، ضياء الدين أبي المعالي عبد الملك بن يوسف النيسابوي، (ت: ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)، **الغيثي، غياث الأمم في التياث الظلم**، ط٣، ١م، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ٢٠١١م.
٨٤. جيمس، (١٩٩٩م)، **صنع السياسات العامة**، ط١، ١م، ترجمة: عامر الكبيسي، عمان، الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
٨٥. الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم النيسابوري، أبو عبد الله (ت: ٤٠٥هـ / ١٠١٥م)، **المستدرک على الصحيحين**، ط٢، ٥م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

٨٦. حسنه، عمر عبيد، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، موقع إسلام ويب، المكتبة الإسلامية.
٨٧. الحسيني، محمود نجيب، (١٩٧٧م)، شرح قانون العقوبات، القسم العام، ط٤، ٤، ام، القاهرة، مصر: دار النهضة العربية.
٨٨. حميد الله، محمد، (٢٠٠٩م)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط٨، ٨، ام، بيروت، لبنان: دار النفائس.
٨٩. الخفيف، علي، (٢٠٠٠م)، الضمان في الفقه الإسلامي، ط١، ١، ام، القاهرة، مصر: دار الفكر العربي.
٩٠. الخفيف، علي، (١٩٩٦م)، الملكية في الشريعة الإسلامية، دط، ١، ام، القاهرة، مصر: دار الفكر العربي.
٩١. خلاف، عبد الوهاب، (٢٠١٢م)، السياسة الشرعية، ط١، ١، ام، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
٩٢. الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الحنبلي (ت: ٣١١هـ/٩٢٣م)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط١، ١، ام، تحقيق: مراد، يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٩٣. درويش، غياث الدين، (٢٠٠٤م)، مبدأ الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي والقانون، دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة دمشق، دمشق، سوريا.
٩٤. الدريني، فتحي، (١٩٨٤م)، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط٣، ٣، ام، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
٩٥. الدريني، محمد فتحي، (١٩٩٧م)، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط٣، ٣، ام، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
٩٦. الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم (ت: ١١٧٦هـ/١٧٦٢م)، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ط١، ١، ام، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ١٣٨٥هـ.
٩٧. الدواليبي، محمد معروف، (١٩٩٨م)، الدولة والسلطة في الاسلام، ط١، ١، ام، القاهرة، مصر: دار الصحوة.
٩٨. دي تانسي، ستيفن، (٢٠١٢م)، علم السياسة "الأسس"، ط١، ١، ام، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

٩٩. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت: ٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، سير أعلام النبلاء، ط ١١، ٣٠م، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي وبشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط وحسين الأسد ومأمون صاغرجي وعلي أبو زيد و نذير حمدان وكامل الخراط وصالح السمر و أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق ومحبي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١٠٠. الرَّاجحي، صالح بن عبد الله، (٢٠٠٤م)، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ط ١، ١م، الرياض، السعودية: مكتبة العبيكان.

١٠١. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت: ٦٠٤هـ/١٢٠٧م)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط ٤، ٣٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٠٢. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (ت: ٦٦٦هـ/١٢٦٨م)، مختار الصحاح، ط ١، ١م، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ١٤١٥ - ١٩٩٥.

١٠٣. رضا، محمد رشيد، (١٩٤٧م)، تفسير المنار، ط ٢، ١٢م، القاهرة، مصر: دار المنار.

١٠٤. الرفاعي، مأمون، (١٩٩١م)، أسباب رفع المسؤولية الجنائية، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

١٠٥. الرئيس، محمد ضياء الدين، (د.ت)، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٧، ١م، القاهرة، مصر: مكتبة دار التراث.

١٠٦. الريسوني، أحمد، (٢٠١٢م)، الأمة هي الأصل مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، ط ١، ١م، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

١٠٧. الريسوني، أحمد، (٢٠١٣م)، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط ١، ١م، القاهرة، مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع.

١٠٨. الريسوني، أحمد، (٢٠١٣م)، مقاصد المقاصد، الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، ط ١، ١م، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

١٠٩. الريسوني، أحمد، (٢٠٠٧م)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط ٥، ١م، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١١٠. الريسوني، أحمد، (٢٠١٤م)، إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ، الجزيرة نت، ٢٠/٣/٢٠١٤م.

١١١. الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الحسيني (ت: ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، طبعة حكومة الكويت، ٤٠م، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، دار التراث العربي، الكويت، ١٩٦٥م.

١١٢. الزحيلي، محمد مصطفى، (٢٠٠٦م)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط١، ٢م، دمشق، سوريا: دار الفكر.
١١٣. الزحيلي، وهبة، (٢٠٠٩م)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط١٠، ١٧م، دمشق، سوريا: دار الفكر.
١١٤. الزحيلي، وهبة، (١٩٩٩م)، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ط١، ١م، دمشق، سوريا: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع.
١١٥. الزحيلي، وهبة، (٢٠١٠م)، حق الحرية في العالم، ط٦، ١م، دمشق، سوريا: دار الفكر.
١١٦. الزحيلي، وهبة، (٢٠١٠م)، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ط١، ١٣م، دمشق، سوريا: دار الفكر.
١١٧. الزرقا، مصطفى أحمد، (٢٠٠٤م)، المدخل الفقهي العام، ط٢، ٢م، دمشق، سوريا: دار القلم.
١١٨. الزرقا، مصطفى أحمد، (١٩٩٩م)، المدخل إلى نظرية الإلتزام العامة في الفقه الإسلامي، ط١، ١م، دمشق، سوريا: دار القلم.
١١٩. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت: ٥٣٨هـ/١١٤٣م)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط٣، ٤م، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٢٠. الزهرة، دحماني، (١٩٨٥م)، نظرية الدفاع الشرعي وتطبيقاته في القانون الجنائي الجزائري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، الجزائر.
١٢١. السرخسي، أحمد بن أبي سهل، (ت: ٤٩٠هـ/١٠٩٦م)، أصول السرخسي، ط١، ٢م، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
١٢٢. السرطاوي، محمود علي، (١٩٩٨م)، الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية، ط١، ١م، عمان، الأردن: دار الفكر.
١٢٣. السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، طبعة خاصة، ٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٥٤م.
١٢٤. السنيكي، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري (ت: ٩٢٦)، غاية الوصول في شرح لب الأصول، ط٢، ١م، دار الكتب العربية، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م.
١٢٥. السوسوة، عبد المجيد محمد إسماعيل، (د.ت)، منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، العدد، ٥١ بحث محكم، منشورات مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، المملكة العربية السعودية.

١٢٦. سيد قطب، ابراهيم حسين شاذلي، (١٤١٢هـ)، في ظلال القرآن، ط١٧، ١، ٦، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٢٧. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١هـ/١٥٠٥م)، الأشباه والنظائر، ط١، ١، ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
١٢٨. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (ت: ٧٩٠هـ /١٣٨٨م)، الاعتصام، ط١، ٢، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
١٢٩. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (ت: ٧٩٠هـ /١٣٨٨م)، الموافقات في أصول الشريعة، ط١، ٤، ج٢، تحقيق: عبدالله دراز ومحمد عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
١٣٠. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ/٨٢٠م)، الرسالة، ط١، ١، ١، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ٢٠١٠م.
١٣١. الشربيني، محمد بن أحمد، الشافعي، (ت: ٩٧٧هـ/١٥٧٠م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط١، ٤، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
١٣٢. الشرفي، علاء الدين إبراهيم محمود، (٢٠٠٨م)، الدفاع الشرعي العام في التشريع الجنائي الإسلامي دراسة فقهية مقارنة، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين.
١٣٣. شريط، عبدالله، (١٩٨٣م)، مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير ونظرية ابن باديس، مجلة الثقافة، العدد ٧٥، مايو- يونيو، الجزائر.
١٣٤. شلتوت، محمود، (١٩٩٨م)، الاسلام عقيدة وشريعة، ط١، ١، ١، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٣٥. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت: ٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنحل، ط٢، ١، ١، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٣٦. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني (ت: ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م)، نيل الأوطار، ط١، ٨، تحقيق: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٣٧. شومبيتر، جوزيف، (٢٠١١م)، الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ط١، ام، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٣٨. شيحا، ابراهيم عبدالعزيز، (١٩٨٢م)، مبادئ الأنظمة السياسية، ط٢، ام، بيروت، لبنان: الدار الجامعية.
١٣٩. الصابوني، محمد علي، (١٩٩٧م)، صفوة التفاسير، ط١، ام، القاهرة، مصر: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع.
١٤٠. صافي، لوي، (٢٠٠١م)، العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط١، ام، دمشق، سوريا: دار الفكر.
١٤١. الصالحي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي دمشقي (ت: ٨٥٦هـ)، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط١، ام، تحقيق: صميده، مصطفى عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
١٤٢. صبري، سيد، (١٩٤٩م)، مبادئ القانون الدستوري، ط٤، ام، الإسكندرية، مصر: المطبعة العالمية.
١٤٣. الصّلابي، علي محمد، (٢٠٠٩م)، الحسن بن علي بن أبي طالب شخصيته وعصره، طبعة خاصة هدية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ام، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر.
١٤٤. الصّلابي، علي محمد، (٢٠١٠م)، الشورى فريضة إسلامية، ط١، ام، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر.
١٤٥. الصّلابي، علي محمد، (٢٠٠٩م)، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، شخصيته وعصره، طبعة خاصة هدية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ام، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر.
١٤٦. الصّلابي، علي محمد، (٢٠٠٩م)، معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره - الدولة السفينائية، طبعة خاصة هدية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ام، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر.
١٤٧. الصّلابي، علي محمد، (٢٠٠٩م)، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل الأحداث، طبعة خاصة هدية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ام، بيروت، لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر.

١٤٨. ضميرية، عثمان جمعة، (١٤١٤هـ)، الحق في الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء، العدد الأربعون، الجزء رقم: ٤٠، الإصدار: من رجب إلى شوال، المملكة العربية السعودية.
١٤٩. الطالبي، عمار، (٢٠٠٨م)، كتاب آثار بن باديس، ط٤، ٤م، تونس: دار الغرب الإسلامي.
١٥٠. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، (ت: ٣٦٠هـ / ٩٧١م)، المعجم الكبير، ط٢، ٢٥م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفيدار، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.
١٥١. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر (ت: ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، ٢٤م، تحقيق: محمود شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م.
١٥٢. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، (ت: ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، تاريخ الأمم والملوك، ط١، ٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ.
١٥٣. الطعيمات، هاني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ط١، ١م، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م.
١٥٤. عبد التواب، محمد سيد، (١٩٨٣م)، الدفاع الشرعي في الفقه الإسلامي، ط١، ١م، القاهرة، مصر: دار عالم الكتب.
١٥٥. العبد الكريم، محمد، (٢٠١٣م)، تفكيك الاستبداد دراسة مقاصدية في فقه التحرز من التغلب، ط١، ١م، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
١٥٦. عبدالرحيم، فتحي، (٢٠٠٠م)، النظرية العامة للحق، ط١، ١م، القاهرة: منشأة المعارف.
١٥٧. العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسليمان العلماء (ت: ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طبعة جديدة، ٢م، راجعه وعلق عليه: عبد الرؤوف، طه، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩١م.
١٥٨. العطار، حسين بن محمد بن محمود (ت: ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م)، حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع، ط١، ٢م، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.
١٥٩. العقاد، عباس محمود، (د.ت)، الديمقراطية في الإسلام، ط٣، ١م، دار المعارف، القاهرة.

١٦٠. علوان، محمد يوسف، والموسى، محمد خليل، (٢٠١١م)، القانون الدولي لحقوق الإنسان **والحقوق المحمية**، ط١، ١م، عمان، الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
١٦١. عمارة، محمد، (١٩٨٨م)، الإسلام والثورة، ط٣، ١م، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٦٢. عمارة، محمد، (٢٠٠٩م)، الإسلام وفلسفة الحكم، ط١، ٣م، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٦٣. عمارة، محمد، (٢٠٠٧م)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط٢، ١م، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٦٤. عمارة، محمد، (٢٠٠٨م)، تيارات الفكر الإسلامي، ط٣، ١م، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٦٥. العوّاء، محمد سليم، (٢٠٠٨م)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٣، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٦٦. عودة، جاسر، (٢٠١٢م)، بين الشريعة والسياسة أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات، ط١، ١م، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
١٦٧. العودة، سلمان، (٢٠١٣م)، أسئلة الثورة، ط١، ١م، القاهرة، مصر: دار السلام.
١٦٨. عودة، عبد القادر، (٢٠٠٩م)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط١، ٢م، القاهرة، مصر: دار الحديث.
١٦٩. عودة، عبدالقادر، (١٩٥١م)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط١، ١م، القاهرة، مصر: دار الكتاب العربي.
١٧٠. عودة، جاسر، (٢٠٠٨م)، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط٣، ١م، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
١٧١. غرابية، رحيل، (٢٠١٢م)، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ط١، ١م، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
١٧٢. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥ هـ/١١١١م)، الإقتصاد في الاعتقاد، ط١، ١م، تحقيق: عبد الله محمد الخليفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.
١٧٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥ هـ/١١١١م)، إحياء علوم الدين، ط١، ٥م، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤م.
١٧٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥ هـ/١١١١م)، أساس القياس، ط١، ١م، تحقيق: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ١٩٩٣م.
١٧٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥ هـ/١١١١م)، المستصفى في علم أصول الفقه، ط١، ١م، تحقيق: محمد بن عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ.

١٧٦. الغزالي، محمد، الإسلام والإستبداد السياسي، ط١، ١، ام، دار القلم، دمشق، سوريا، ٢٠٠٣م.
١٧٧. الغنوشي، راشد، (٢٠١٢م)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط٢، ٢، ام، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٧٨. الغنوشي، راشد، (٢٠١٢م)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ط١، ١، ام، بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.
١٧٩. الفاسي، علاء، (١٩٩٣م)، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط٥، ١، ام، دار الغرب الإسلامي.
١٨٠. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ-١٤١٥م)، القاموس المحيط، ط٨، ١، ام، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
١٨١. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، (ت: ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط٢، ١، م، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.
١٨٢. القاري، علي بن سلطان محمد، (ت: ١٠١٤هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب الجهاد، ط١، ١، ام، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
١٨٣. القديمي، نواف، (٢٠١٢م)، أشواق الحرية مقارنة للموقف السلفي من الديمقراطية، ط١، ١، ام، بيروت، لبنان: الشبكة العربية للطباعة والنشر.
١٨٤. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت: ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، ط١، ٤، ام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.
١٨٥. القرضاوي، يوسف، (١٩٩٥م)، في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، ط٣، ١، م، القاهرة، مصر: مكتبة وهبة.
١٨٦. القرضاوي، يوسف، (٢٠٠٧م)، الدين والسياسة، تأصيل ورد شبهات، ط١، ١، ام، القاهرة، مصر: دار الشروق.
١٨٧. القرضاوي، يوسف، (٢٠٠١م)، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط١، ١، ام، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
١٨٨. القرضاوي، يوسف، (١٩٩١م)، أولويات الحركة الإسلامية القادمة، ط١٣، ١، م، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
١٨٩. القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، (ت: ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، ط١، ٧، ام، تحقيق: محي الدين ديب مستو وأحمد محمد السيد ويوسف علي بديوي ومحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

١٩٠. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي، (ت: ٦٧١/١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، ط٢، ٢٢م، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
١٩١. القضاعي، محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي (ت: ٤٥٤هـ/١٠٦٢م)، مسند الشهاب، ط١، ٢م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٩٢. القلعي، أبو عبد الله، (ت: ٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، تهذيب الرّئاسة وترتيب السياسة، ط١، ١م، تحقيق: ابراهيم يوسف ومصطفى عجو، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٩٣. القلقشندي، أحمد بن عبد الله الفزاري، (ت: ٨٢١هـ/١٤١٨م)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ط٢، ٣م، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٥م.
١٩٤. القفوجي، صديق حسن خان البخاري (ت: ١٣٠٧هـ/١٨٩٠م)، إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، د.ط، ١م، المطبع الصديقي، بهوبال، الهند، ١٢٩٤هـ.
١٩٥. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي علاء الدين (ت: ٥٨٧هـ/١١٩١م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، ٧م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.
١٩٦. كحالة، عمر رضا، (١٩٩٣م)، معجم المؤلفين، ط١، ٤م، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
١٩٧. كشاكش، كريم يوسف، (٢٠٠٢م)، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، ط١، ١م، الاسكندرية، مصر: منشأة المعارف.
١٩٨. الكمالي، عبدالله، (٢٠٠٠م)، تأصيل فقه الموازنات، ط١، ١م، عمان، الأردن: دار ابن حزم.
١٩٩. كنون، عبدالله، (١٩٨٤م)، الإسلام أهدى، ط٢، ١م، الدار البيضاء، المغرب: دار الثقافة.
٢٠٠. الكواكبي، عبد الرحمن، (٢٠٠٦م)، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط٣، ١م، تقديم ودراسة: السحمراني، أسعد، بيروت، لبنان: دار النفائس.
٢٠١. الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٩٤م)، موسوعة السياسة، د.ط، ٧م، بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٢٠٢. مالك، مالك بن أنس ابن مالك بن عامر الأصبجي المدني (ت: ١٧٩هـ/٧٩٥م)، الموطأ، ط١، ٨م، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، الإمارات، ٢٠٠٤م.

٢٠٣. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)،
نصيحة الملوك، د.ط، ١م، تحقيق: خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٣ م.
٢٠٤. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)،
أدب الدنيا والدين، ط٤، ١م، تحقيق: محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥ هـ -
 ١٩٨٥ م.
٢٠٥. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)،
الأحكام السلطانية، ط١، ١م، تحقيق: نبيل عبد الرحمن حياوي، مؤسسة الكتب الثقافية،
 بيروت، لبنان، ٢٠١٢ م.
٢٠٦. متولي، عبد الحميد، (د.ت)، **الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات
 الغربية**، ط١، ١م، الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف.
٢٠٧. متولي، عبد الحميد، (٢٠٠٧ م)، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ
 الدستورية الحديثة**، ط٤، ١م، الإسكندرية، مصر: منشأة المعارف.
٢٠٨. مجمع اللغة العربية، (٢٠١١ م)، **المعجم الوسيط**، ط٥، ١م، مكتبة الشروق الدولية، الناشر:
 خاص.
٢٠٩. المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف (ت: ٧٤٢ هـ / ١٣٤١ م) **تهذيب الكمال في أسماء
 الرجال**، ط١، ٣٥م، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣ م.
٢١٠. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج (ت: ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م)، **صحيح مسلم**، د.ط، ١م، (تحقيق: أبو
 صهيب الكرمي وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، موافقة لطبعة محب الدين الخطيب)، بيت
 الأفكار الدولية كتاب، الرياض، ٢٠٠٥.
٢١١. المصري، سعيد محمد، (١٩٨٣ م)، **أساسيات في دراسة الإدارة العامة**، ط٣، ١م، الرياض،
 السعودية: دار المريخ للنشر.
٢١٢. المطرودي، عبدالله، (١٤٢٧ هـ)، **ضوابط الدفاع الشرعي الخاص والآثار المترتبة عليه في
 الفقه الإسلامي**، ج ١٨، عدد ٣٧، **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية
 وآدابها**، المملكة العربية السعودية، جمادى الثاني.
٢١٣. المطيري، حاكم، (٢٠٠٨ م)، **الحرية أو الطوفان، دراسة موضوعية للخطاب السياسي
 ومراحلها التاريخية**، ط٢، ١م، بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٢١٤. المطيري، حاكم، (٢٠٠٩ م)، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب
 السياسي القرآني والنبوي والرأشدي**، ط١، ١م، بيروت، لبنان: مؤسسة العربية للدراسات
 والنشر.

٢١٥. المعداوي، محمد أحمد، (د.ت)، المدخل إلى العلوم القانونية، ط١، ١، ام، جامعة بنها، مصر.
٢١٦. مناع، هيثم، (٢٠٠٠م)، الإمعان في حقوق الإنسان، ط١، ٢، ام، دمشق، سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع
٢١٧. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، القاهري (ت: ١٠٣١هـ/١٦٢٢م)، فيض التقدير شرح الجامع الصغير، ط١، ٦، ام، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ.
٢١٨. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، القاهري (ت: ١٠٣١هـ/١٦٢٢م)، التوقيف على مهمات التعريف، ط١، ١، ام، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٤م.
٢١٩. المنيلاوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، (٢٠١١م)، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، ط١، ١، ام، مصر: المكتبة الشاملة.
٢٢٠. النادي، فؤاد محمد، (١٩٧٤م)، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ط١، ١، ام، الإسكندرية، مصر: دار نشر الثقافة.
٢٢١. نجم، محمد صبحي، (٢٠٠٠م)، قانون العقوبات، النظرية العامة للجريمة، ط١، ١، ام، عمان، الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
٢٢٢. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (ت: ٧١٠هـ/١٣١٠م)، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، ط١، ٣، ام، تحقيق: يوسف علي بديوي وراجعته وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.
٢٢٣. نسل، مارك، (١٩٩٠م)، الدفاع الاجتماعي الجديد سياسة جنائية إنسانية، ط١، ١، ام، القاهرة، مصر: منشأة المعارف.
٢٢٤. النووي، يحيى بن شرف النووي محي الدين، أبو زكريا، (ت: ٦٧٦هـ-١٢٧٨م)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط٣، ١٢، ام، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٢٢٥. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي محي الدين، (ت: ٦٧٦هـ-١٢٧٨م)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، ١٨، ام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ.
٢٢٦. النووي، يحيى بن شرف النووي محي الدين، أبو زكريا، (ت: ٦٧٦هـ-١٢٧٨م)، المجموع شرح المذهب، ط٣، ٢٣، ام، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جده، المملكة العربية السعودية، د.ت.

٢٢٧. هارون، عبدالسلام، (١٩٨٥م)، تهذيب سيرة ابن هشام، ط٤، ١، ام، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.

٢٢٨. هاشم، مازن موفق، ملاحظات حول العلمانية وفصل الدين عن الدولة، موقع الرشاد.
٢٢٩. هندو، محمد، (٢٠١٢م)، الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، أطروحة
دكتوراة غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

٢٣٠. الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، أبو الحسن، نور الدين، المصري القاهري
(ت: ٨٠٧هـ/١٤٠٥م)، كشف الأستار عن زوائد البزار، ط١، ٤م، تحقيق: حبيب الرحمن
الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٣١. هيكل، محمد خير، (١٩٩٣م)، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط١، ٣م، بيروت،
لبنان: دار البيارق.

٢٣٢. ياسين، محمد نعيم، (٢٠٠٩م)، مذكرة في السياسة الشرعية، عمان، الجامعة الأردنية.
٢٣٣. ياسين، محمد نعيم، (٢٠٠٥م)، نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات
المدنية والتجارية، ط٣، ١م، عمان، الأردن: دار النفائس.

٢٣٤. مواقع الكترونية: (www.ar.wikipedia.org)، (<http://www.islamweb.net>)،

(<http://www.alrashad.org>).

الملاحق

أولاً: فهرس آيات القرآن الكريم

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

أولاً: فهرس آيات القرآن الكريم.

الرقم	نص الآية	السورة	رقم الصفحة
١	مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْقَدُوا نَارًا	البقرة: ١٧	٢٥٢
٢	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الزَّكَاةِ	البقرة: ٤٣	٧٨
٣	أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ	البقرة: ٤٤	٢٥٩
٤	قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ	البقرة: ٧١	٢١٤
٥	وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ	البقرة: ١٢٤	١٦٠
٦	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا	البقرة: ١٤٣	٢٣
٧	إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ	البقرة: ١٧٣	٢٢١
٨	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ	البقرة: ١٨٣	٢٤٠
٩	شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ	البقرة: ١٨٥	٢٥٣
١٠	وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا	البقرة: ١٩٠	١٧٤
١١	أَلْتُمْ لِحْرَامِهِمْ هَذَا وَمَا كُنْتُمْ بِعَدُوِّ	البقرة: ١٩٤	١٧٤
١٢	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَأَنَّهُ	البقرة: ٢٠٨	٢١
١٣	يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ	البقرة: ٢١٩	٢٥٢
١٤	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ	البقرة: ٢٥٦	٢٩
١٥	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	البقرة: ٢٨٦	٢٥٣
١٦	وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ	آل عمران: ٨٥	١٣٠
١٧	فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا	آل عمران: ٩٧	٧٨
١٨	وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا	آل عمران: ١٠٣	٧٨
١٩	وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	آل عمران: ١٠٤	٢٣
٢٠	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	آل عمران: ١١٠	٦٥
٢١	فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ	آل عمران: ١٥٩	٥٣
٢٢	وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ	النساء: ٥	٧٢
٢٣	وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ	النساء: ٦	١٧٣

٢٤	النساء: ٢٩	يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ
٢٥	النساء: ٥٨	إِنَّا لِلّٰهِ يٰٓأَمْرُكُمْ أَن تُوَدُّوا ٱلْأَمْنٰتَ إِلَىٰ أَهْلِهَا
٢٦	النساء: ٥٩	يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرّٰسُولَ وَأُوٓلِيَ ٱلْأَمْرِ
٢٧	النساء: ٦٥	فَلَا وَرَيْكَ لَآ يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ
٢٨	النساء: ٩٧	إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ ٱلْمَلَائِكَةَ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ
٢٩	النساء: ١٠٥	إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَآبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ
٣٠	النساء: ١٣٥	يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ
٣١	النساء: ١٤١	ٱلَّذِينَ يَرَبُّصُونَ بِكُمْ فِإِن كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِّنَ اللّٰهِ
٣٢	النساء: ١٤٨	لَآ يُحِبُّ اللّٰهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ ٱلْأَمِّنِ ظُلْمًا
٣٣	المائدة: ٢	يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحْلُوا شَعْبِرَ اللّٰهِ وَلَا ٱلشَّهَرِ
٣٤	المائدة: ٣	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَٱلْحُمَزُ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ
٣٥	المائدة: ٤٤	إِنَّا أَنْزَلْنَا ٱلتَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُنِيرُكُمْ بِهَا
٣٦	المائدة: ٤٩	وَإِن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ
٣٧	المائدة: ٦٧	يٰٓأَيُّهَا الرّٰسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ
٣٨	المائدة: ١٠٥	يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيَّكُمْ أَنفُسِكُمْ
٣٩	الأنعام: ١٩	قُلْ أَىٰ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللّٰهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ
٤٠	الأنعام: ٦٨	وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىءِ آيٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ
٤١	الأنعام: ١٠٨	وَلَا تَسْبُوا ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّٰهِ فَيَسْبُوا اللّٰهَ
٤٢	الأعراف: ٧٩	فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يٰٓأَقْوَمُ لَقَدْ أَتٰبْتُكُمْ رِسَآلَةَ رَبِّى
٤٣	الأعراف: ١٥٧	ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرّٰسُولَ ٱلتِّىَ ٱلْأُتْمَحِ
٤٤	الأنفال: ١١	إِذِ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ
٤٥	الأنفال: ٣٢	وَإِذْ قَالُوا ٱللّٰهُمَّ إِن كَانَتْ هَذِهِ ٱلْحَقُّ مِن عِنْدِكَ
٤٦	الأنفال: ٦٧	مَا كَانَتْ لِنَبِيِّٓ أَنْ يُكُونَ لَكَ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُشْرَفَ
٤٧	التوبة: ١٩	أَجَعَلْتُمْ سَفَآةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ
٤٨	التوبة: ٣٦	إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا

٧٨	التوبة: ٧١	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	٤٩
١٠٦	التوبة: ٧٣	يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جِهَادَ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ	٥٠
٢٤٠	التوبة: ١٠٣	خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ	٥١
٢٢	التوبة: ١٢٢	وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا كَافَّةً	٥٢
١٦١	یونس: ١٣	وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ لَمَا ظَلَمُوا	٥٣
٢٠٧	هود: ٨٨	قَالَ يَبْقَوُوا آرَاءَ يَتَّبِعَ إِن كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي	٥٤
١٠٣	هود: ١١٢	فَأَسْتَقِيمَ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا	٥٥
١٠٤	هود: ١١٣	وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَسْكَبُوا النَّارُ	٥٦
١٦١	هود: ١١٧	وَمَا كَانَتْ رَبِّكَ لِیُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ	٥٧
١٧٣	هود: ١١٨	وَأَوْشَاءَ رَبِّكَ لِیَجْعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً	٥٨
١٣٨	یوسف: ٥٥	قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهٖ	٥٩
٢١٠	الرعد: ١١	لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِن خَلْفِهِ يَحْفَظُونَ أَمْرَ اللَّهِ	٦٠
٢٥٢	إبراهيم: ٤	وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ	٦١
١٠١	إبراهيم: ٤٢	وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِيلاً عَمَّا يَصْمَلُ الظَّالِمُونَ	٦٢
١٧٣	الحجر: ٩	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ	٦٣
٤٥	النحل: ٩٠	إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ	٦٤
٢٣٦	النحل: ٩٧	مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ	٦٥
٢٣	النحل: ١٢٠	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا	٦٦
٢٩	النحل: ١٢٥	أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ	٦٧
١٠٣	الإسراء: ٧٠	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ	٦٨
١٦١	الكهف: ٥٩	وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهَلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا	٦٩
١٥٣	الأنبياء: ٦٧	أَفِ لَكَوْهُ لِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	٧٠
٥٨	الحج: ٣٨	إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا	٧١
٥٨	الحج: ٣٩	أُذُنَ الَّذِينَ يَفْتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا	٧٢
٧٨	الحج: ٤١	الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ	٧٣

٧٤	وَلَيْنَ هَدِيَّةٍ أُمَّتِكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ	المؤمنون: ٥٢	٢٣
٧٥	وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ	النور: ٥٥	٢٤
٧٦	وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ	الشعراء: ١٥١	٢٠٦
٧٧	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا	الشعراء: ٢٢٧	٥٨
٧٨	قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا	القصص: ٦٣	١٢
٧٩	أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ	الروم: ٩	٢١٤
٨٠	اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ	الروم: ٤٨	٢١٤
٨١	وَلِذَٰلِكَ لَقَمْنُ لِابْنِهِ عِوَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لِأَشْرِكٍ بِاللَّهِ	لقمان: ١٣	١٩٩
٨٢	يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْقَارَ بَكْرٍ وَأَخْشَوَابِ يَوْمًا	لقمان: ٣٣	١٧٣
٨٣	مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ	الأحزاب: ٤٠	١٧٢
٨٤	وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ	الأحزاب: ٦٠	١٠٣
٨٥	لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُتَنَفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ	الأحزاب: ٧٢	١٧٢
٨٦	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ	سبأ: ٢٨	٢٢
٨٧	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا	ص: ٢٦	٦٥
٨٨	يَدَاؤُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ	الشورى: ١٣	٧٧
٨٩	شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا	الشورى: ١٥	٧٧
٩٠	فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ	الشورى: ٣٨	٥١
٩١	وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ	الشورى: ٣٩	١٥٤
٩٢	وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْصَبُونَ	الشورى: ٤١	١٦١
٩٣	وَلَمَنِ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَعْزِمَاتُهُمْ مِنْ سَبِيلِ	الشورى: ٤٢	٥٨
٩٤	إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ	الحجرات: ٩	٧٨
٩٥	وَلَيْنَ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَانْتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا	الحجرات: ١٠	١٠١
٩٦	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخْوَابِكُمْ	الحجرات: ١٣	٦٢
٩٦	يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا		

٢٦٢	الحجرات: ١٢	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ	٩٧
٥٧	الحديد: ٢٥	لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ	٩٨
٢١٩	المنحنة: ١	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ	٩٩
٢٥٩	الصف: ٣	كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ	١٠٠
٧٩	الصف: ١٠	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى بَيْعَةٍ تَنجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ	١٠١
٧٩	الصف: ١٤	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ	١٠٢
٢١٥	الجمعة: ١١	وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا	١٠٣
٢٥٢	الأعلى: ١	سَجَّ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى	١٠٤
٢٥٢	الشمس: ١	وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا	١٠٥

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

٢١٥	أذهب فاطرح متاعك في الطريق	١
١٥٦	اسمعوا وأطيعوا ، فإنما عليهم ما حملوا ، وعليكم ما حملتم	٢
١٥٤	اسمعووا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة	٣
١١٧	اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة	٤
٥١	أشيروا عليّ	٥
١٦٣	أفضل الجهاد إلى الله كلمة حق عند سلطان جائر	٦
٢١٨	أقبلت عبر يوم الجمعة ونحن مع النبي ﷺ فثار الناس	٧
٦٢	ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد إلا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي	٨
١٧٧	إن الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم كحرمة يومكم هذا	٩
٢٤٥	إن الله كتب الإحسان على كل شيء...	١٠
١٦٤	إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله تعالى	١١
٢٥١	إن مقام أحدكم في سبيل الله أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً	١٢
٢١٦	أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني	١٣
٢٤٠	إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى	١٤
١٢٥	إنما الطاعة في المعروف	١٥
٢٤٠	إنما جعل الاستئذان من أجل البصر	١٦
٢٤٠	إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت عليكم	١٧
٢٤٠	إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات	١٨
١٥٤	أوصاني خليلي أن أسمع وأطيع ولو لعبد مجدع الأطراف	١٩
٣١	إياكم والجلوس في الطرقات قالوا : يا رسول الله ، ما لنا من مجالسنا	٢٠
١١٧	الأئمة من قریش	٢١
٨٤	بايعنا رسول الله ﷺ على أن لا نشرك بالله، ولا نسرق، ولا نزني	٢٢
١٠٧	بل شيناً أصنعه لكم فوالله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم من	٢٣
٨٢	تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل والنفقة في العسر واليسر	٢٤
٢٠٣	جاء الحق وزهق الباطل	٢٥
١٧	حق العباد على الله إذا عبده ولم يشركوا به شيئاً أن لا يعذبهم	٢٦
١٠٦	خذوا عني مناسككم	٢٧
١٥٨	خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم	٢٨
٨٦	خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم	٢٩
٤٥	دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم	٣٠
١٢٧	الدين النصيحة قالوا: لمن؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة	٣١
٢٥١	رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه	٣٢
١١٣	رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ...	٣٣
١٢٥	السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره، ما لم يؤمر بمعصية	٣٤
١٦٣	سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام ظالم فنهاه وأمره، فقتله	٣٥
٢٥١	صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة	٣٦
١٠٦	صلوا كما رأيتموني أصلي	٣٧
٢٠٣	علام توقد هذه النيران	٣٨
١٥٣	عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك ، وأثرة عليك	٣٩

٤٠	عَنْ اللَّهِ ﷻ أَنَّهُ قَالَ: (إِنِّي حَرَمْتُ الظَّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا
٤١	فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ
٤٢	فَأَنَّهُ جَبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ
٤٣	قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدًى تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ
٤٤	كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ
٤٥	كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته
٤٦	كلكم لآدم وادم من تراب
٤٧	كلمة حق عند سلطان جائر
٤٨	كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل
٤٩	كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ «. قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ
٥٠	لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع
٥١	لا تضربوا إماء الله
٥٢	لا تكتبوا عني ، ومن كتب عني غير القرآن فلْيُمِحْهُ
٥٣	لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ
٥٤	لَا قُدْسَ لِلَّهِ أَوْ كَيْفَ يُقَدَّسُ اللَّهُ أُمَّةٌ لَا يَأْخُذُ ضَعِيفُهَا حَقَّهُ مِنْ شَدِيدِهَا وَهُوَ غَيْرُ
٥٥	لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه
٥٦	لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان
٥٧	لَا يُصَلِّينَ أَحَدًا الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ
٥٨	لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو
٥٩	لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة
٦٠	لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا
٦١	ما من قوم عملوا بالمعاصي وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا
٦٢	ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدر من على أن يغيروا، ثم لا يغيروا
٦٣	ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي؛ إلا كان له من أمته حواريون
٦٤	من أتى هذه القادورات شيئاً فليستتر بستر الله
٦٥	من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ
٦٦	مَنْ أَسَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ، حَتَّى يَدْعَهُ وَإِنْ
٦٧	من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله
٦٨	مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ
٦٩	مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لِقَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا حُجَّةَ لَهُ وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي
٧٠	مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ
٧١	مَنْ قَاتَلَ لِنُكُورِ كَلِمَةِ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
٧٢	من قتل دون ماله فهو شهيد
٧٣	من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد
٧٤	مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شَيْئًا مَاتَ مِيتَةً
٧٥	مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَيْئًا فَمَاتَ
٧٦	والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن
٧٧	وَأَيُّمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا
٧٨	يا أبا ثعلبة مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى
٧٩	يَا عَائِشَةُ لَوْ لَا قَوْمُكَ حَدِيثَ عَهْدُهُمْ بِكُفْرٍ، لَنَقَضْتُ الْكُعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابِينَ
٨٠	يَا مُعَاذُ أَفْتَانُ أَنْتَ ثَلَاثًا-

١٣٣	يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ، وَتَنْكُرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرئ	٨١
١٥٧	يَكُونُ بَعْدِي أئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدَايَ وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي وَسَيَقُومُ فِيهِمْ	٨٢

**PEOPLE RIGHT IN PUBLIC LEGITIMATE DEFENSE FOR RULES
AND VALUES**

A COMPARATIVE JURISTIC STUDY

By

Hasan Yousef Dari

Supervisor

Dr. Mahmoud Ali Alsrtawy ,Prof.

ABSTRACT

This study tries to figure out the nature of the ruling regime in Islam, and the fundamental constitutional principles and values, by which such a governance system is formulated . The study aims at clarifying the role of the nation in such context through the Legitimate assets which makes the nation an asset in any equation of general interest, where commissioning and honest commitment are considered as tasks and duties of the nation, and therefore the right of people in public legitimate defense for rights and freedom, which is not only the right but the duty of the nation, besides clarifying the relationship between the ruler and the ruled throughout the mutual rights and obligations.

This study targets the legality, the limitations, the origins, and the conditions of principles and values defense, along with stating the stages and characteristics of changing malicious and evil behavior, and linking theory with practical and historical models, with a statement on the limitations of people right in defense, the controls related to defense elements and special phases, with a comparison between Islamic Sharia and the international conventions in this aspect.

The study concluded a number of final findings and recommendations: that Islam did not specify a form or a model to establish a ruling regime , but adopted the principles of fixed assets, if achieved, the form and image of the ruling system would be of less importance, such as: Shura, the will of the nation in choosing their rulers, the administration of justice, human dignity, equality, the guarantee of keeping the rights and freedoms, and the people right in watching , questioning and assessing theruler either by amendment , isolation or dethrone.

The study recommended further studies on the role of the constitutional principles in the area of policy and governance, and more writing on human rights through extrapolating previous jurisprudence issues.